

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín
(Coordinadores)

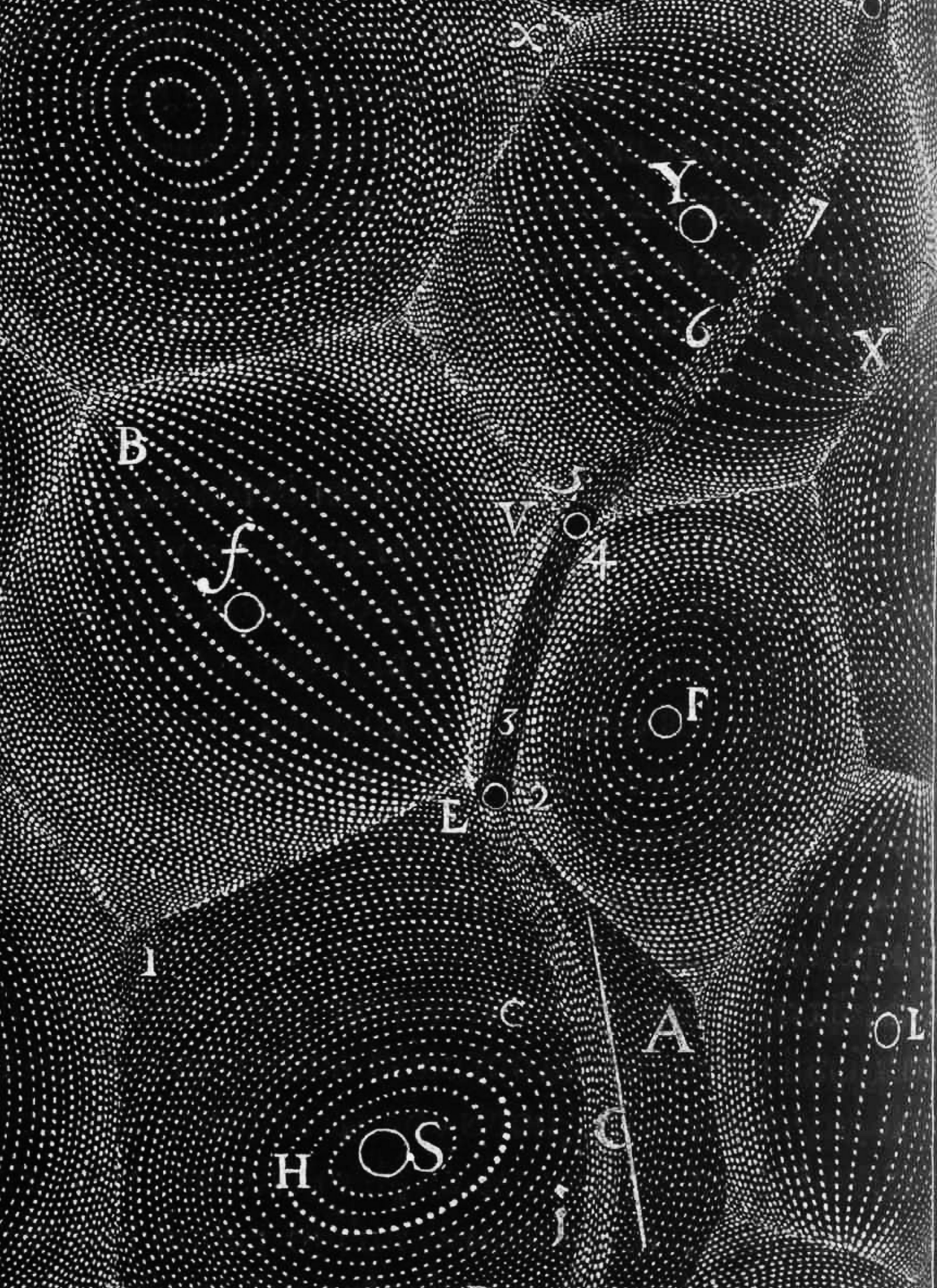
El concepto de sustancia de Ficino a Descartes

FFL

eSchola:

Filosofía

UNAM



x
Y
7
6
X
B
5
V
4
f
F
3
2
E
I
C
A
L
S
H


A
B
C

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA DE FICINO A DESCARTES



Serie Filosofía



Colección:
Mundus est fabula



Seminario de
Historia de la Filosofía

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín
Coordinadores

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA DE FICINO A DESCARTES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición de *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 402614: "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes".

Primera edición: noviembre de 2018

Avenida Universidad 3000,
colonia Universidad Nacional Autónoma de México,
C. U., Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-1004-7

Hecho en México

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA DE FICINIO A DESCARTES



CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



https://youtu.be/fKTbyrl1nkE

Índice interactivo

[Para regresar a este Contenido interactivo dar *click* en la flecha]

Agradecimientos

Este libro ha sido posible por medio del apoyo de muchas personas e instituciones. Los coordinadores agradecemos el incondicional apoyo de los autores para realizar sus artículos bajo las limitaciones de espacio y tiempo con que contamos, así como a su paciencia ante el tiempo que tomó la publicación de la obra. Asimismo, agradecemos a Antonio Rocha Buendía y a Raúl Gutiérrez Moreno por su apoyo en la revisión del manuscrito original y a Fernanda Romero Quezada por la elaboración de los índices. También agradecemos al Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y, en particular, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo en incluir esta obra como parte de la colección de libros de filosofía moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Por su parte, sea esta obra un homenaje al trabajo ininterrumpido del Seminario de Historia de la Filosofía, creado por José Antonio Robles García (q. e. p. d.) y Laura Benítez Grobet en 1985. Actualmente dirigido por Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, el Seminario ha reunido en sesiones semanales o en coloquios anuales, a importantes especialistas hispanoamericanos en filosofía moderna, así como a especialistas de otras latitudes, con vistas a entablar un diálogo en beneficio de una mejor comprensión de nuestro pasado filosófico, fundamento de nuestro presente.

Por último, agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que, por medio del Proyecto PAPIIT IN402614, "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes", ha dado los fondos para la publicación de este libro.

Introducción

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín

Relevancia del concepto de sustancia

¿Qué es lo que permanece y qué es lo que cambia y deja de ser? Ya sea lo que nos rodea o en nosotros mismos, ¿qué es lo que permanecerá y qué es lo que desaparecerá? Ésta podría parecer una pregunta ociosa, pero es motivada por el reconocimiento de que, si bien muchas cosas no han existido siempre o dejarán de existir, ¿podemos saber de antemano qué propiedades o comportamientos de las cosas permanecerán y cuáles son las que cambiarán? ¿Hay alguna regularidad en tales propiedades o comportamientos? Y en caso de que pudiéramos conocerlo, ¿acaso esto sería todo lo que podremos conocer? ¿Qué sucede con lo que pensamos pero no podemos ver fuera de nosotros, sea por ser pasado o por ser posible? Y entre las distintas entidades que experimentamos, las más importantes de entre ellas somos nosotros mismos. ¿Qué es el hombre? Si forma parte de la naturaleza, compartiría algunas de sus propiedades. ¿Se trata de una máquina, o de un ser espiritual? Éstas son preguntas fundamentales para la filosofía, la disciplina que hace una reflexión de segundo orden sobre los fundamentos de la realidad, de lo que existe y vemos, de las condiciones y limitaciones de nuestras ideas, de los fundamentos o condiciones de la vida moral, así como los de la vida política.

Comúnmente pensamos que los objetos son sustancias o cosas. Consideramos como sustancias a entidades que permanecen a lo largo del tiempo, como personas, sillas, mesas, edificios, piedras o montañas. En nuestro día a día pensamos cosas de este tipo. Pero también pensamos acontecimientos, diferencias, oposiciones, cambios, etcétera. ¿Acaso éstas también son sustancias? Tendemos a pensar que estas últimas no son cosas o sustancias, sino cualidades de cosas o de sustancias, sin las cuales aquéllas no se podrían pensar. En efecto, si lo que permanece es una montaña, por ejemplo,

podríamos decir que son accidentes suyos si tiene árboles o si está desierta; empero, el conocimiento de esos accidentes nos permiten distinguirla de otras montañas. Asimismo, la puedo descomponer en sus partes, desbrozar su superficie, separar las piedras y pulverizarlas al grado de que deje de ser una montaña; en cuyo caso, la montaña no es algo que permanezca siempre ni por sí misma, sino que es algo que permanece sólo bajo ciertas condiciones, es decir, mientras conserva ciertas propiedades o cualidades.

Si bien hoy podemos pensar en el mundo por medio de conceptos como sustancias que tienen accidentes, cualidades o propiedades, no es evidente cómo hemos llegado a ello, como tampoco las condiciones de dicho pensamiento. Volvamos al ejemplo del concepto de montaña junto con sus propiedades. Incluso si desaparece ese concepto al desaparecer sus propiedades, hay algo que permanece, a saber, nosotros que pensamos precisamente a la montaña que, después de ser destruida, deja de ser montaña. Pero, ¿qué somos nosotros que pensamos esas sustancias? En caso de ser sustancias del mismo tipo, ¿las montañas piensan como nosotros? Si nosotros somos sustancias de otro tipo, ¿acaso somos un tipo de sustancia distinta a aquélla? ¿Cómo es posible que una sustancia corporal como la montaña se comunique con nosotros, algo que no es corporal?

Se trate de ciencias sociales o de ciencias naturales, la ciencia contemporánea busca identificar y predecir tanto lo que permanece en la realidad como lo que cambia. Empero, no ha puesto suficiente atención en el estudio de la historia de los problemas filosóficos que posibilitaron aquellos conceptos que hoy utiliza para realizar este trabajo. El concepto de sustancia juega un papel fundamental en cuanto que es el gozne entre el paso de las preocupaciones metafísicas (fundamentación de la realidad e identidad ontológica, entre otras) y las preocupaciones epistemológicas.

Todo estudio sobre el concepto de sustancia debe de considerar a Aristóteles, pues el filósofo griego es el primero en dedicar una parte importante de su obra a aclarar con qué categorías pensamos la realidad, sus condiciones y estatuto ontológico. Aristóteles utiliza dos conceptos que la tradición latina traducirá como "substantia" —aquello que permanece ante el cambio y que lo posibilita—, a saber, *hipokeimenon* y *ousia*. Traducido al latín como *substantia*, "lo que permanece debajo", el concepto de sustancia se refiere a algo que, por una parte, conserva en el tiempo su identidad,

propiedades, cualidades o atributos; por otra parte, es aquello que puede soportar distintos cambios y afecciones. Así, sin una sustancia que sea su soporte, no se podrían dar los cambios y afecciones ni podrían ser percibidos. Desde la filosofía de Aristóteles, el concepto metafísico de sustancia ha posibilitado homogeneidad cognitiva para señalar algo que tiene identidad y que, a su vez, permanece idéntico ante sus cambios cuantitativos y/o cualitativos. Este autor utiliza el concepto desde tres ámbitos: i) la discusión sobre la posibilidad y condiciones cognitivas del concepto de sustancia (por ejemplo, la relación entre la sustancia y la predicación, la individuación, la independencia y el cambio); ii) el problema de la sustancialidad de Dios, y iii) el problema de la sustancialidad del alma (yo, mente, espíritu). Por su parte, los comentaristas cristianos, árabes y judíos de Aristóteles considerarán que, además de los anteriores problemas, el concepto de sustancia es necesario para responder a: iv) el problema de la sustancialidad del mundo (universo, cosmos).

Si bien el concepto de sustancia se remonta a Aristóteles, a partir del siglo XV la sociedad europea experimenta cambios científicos, políticos, económicos, sociales y culturales que llevan a discutir conceptos y argumentos que tradicionalmente respondían a preguntas como: ¿qué podemos conocer de manera adecuada, clara y distinta? y ¿cuáles son las causas del error y de la falsedad? Como veremos a lo largo de estos artículos, autores como Ficino, Bruno, Descartes y Hobbes sostendrán que requerimos del concepto de sustancia para poder percibir y conocer cualidades y relaciones de las cosas; aunque estos autores discutirán entre sí sobre qué cosas son concebidas como sustancias y cuáles son sus cualidades o atributos o, si de plano, son meras ficciones. Por su parte, autores como Mersenne y Gassendi rechazarán la posibilidad de comprender a las sustancias en sí mismas, a la vez que sostendrán que no se requiere apelar a ellas para comprender ciertos fenómenos y objetos físicos y mentales.

Diversos filósofos del Renacimiento —como Marsilio Ficino y Giordano Bruno— retoman el concepto de sustancia para pensar estas tres entidades y sus relaciones: Dios, alma y mundo material. Más adelante, algunos filósofos modernos —como René Descartes, Baruj Spinoza, Nicolás Malebranche y Gottfried Wilhelm Leibniz, entre otros— también recurren al concepto de sustancia para pensar esas tres entidades, pero buscan incluir

en ella el creciente interés por la experimentación (o experiencia controlada) y la inducción, ya sea centrada en una o varias de estas entidades concebidas como sustancias. Sin embargo, estos filósofos enfrentan fuertes objeciones ante la posibilidad de dirigir experimentos que logren conceptos coherentes por medio de inducción sin necesidad de recurrir al concepto de sustancia. Entre las principales objeciones se encuentra la posible petición de principio del concepto de sustancia aplicado a Dios, al alma y

al mundo material. Conscientes de las objeciones, estos autores elaboran diversos conceptos y argumentos. Por ejemplo, frente al problema cartesiano de la comunicación de sustancias inconmensurables de pensamiento y materia, Spinoza propondrá la existencia de una sola sustancia, mientras que Leibniz propondrá la diversidad de sustancias o mónadas.

Pongamos por ahora a Descartes para ejemplificar el uso del concepto de sustancia para referirse a aquello que permanece a través del cambio. Así leemos en la primera parte de sus *Principios de la filosofía*:

> En relación con las cosas que consideramos como teniendo existencia, es preciso que las examinemos en este momento y una a continuación de otra *con el fin de distinguir lo que es oscuro de lo que es evidente en la noción que tenemos de cada una de ellas*. Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. Puede haber oscuridad en relación con la explicación de esta afirmación: "no tiene necesidad sino de sí misma". Es así, pues, que propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término 'substancia' no es "unívoco" respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. *Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias* (Descartes, *Principios de la filosofía*, I, 51).

Esta definición llama "sustancia" a aquello que existe por sí mismo y que no requiere de otra cosa para existir. El filósofo francés considera que,

de esta definición, se sigue que sólo Dios es una sustancia, pues considera que todo lo que existe ha sido creado y conservado por Dios. Empero, el francés cuida de no llamar a las cosas "modificaciones de Dios" para evitar el panteísmo. De ahí que apele al principio de equivocidad, es decir, al principio de que el concepto de sustancia debe ser usado en sentidos distintos cuando se aplica a Dios y cuando se aplica a las creaturas. Es decir, las creaturas son cosas que no existirían sin Dios, pero Dios existe con independencia de ellas. Para el francés, Dios es una sustancia pensante infinita, mientras que las almas son sustancias pensantes finitas y, por su parte, todos los cuerpos son modos de una misma sustancia, la sustancia extensa. Las sustancias pensante y extensa tendrán distintas propiedades y atributos, de manera que cada una actúa de forma distinta y no se confunden entre sí.

Frente a estos problemas y argumentos metafísicos, autores como Locke proponen el concepto de relación para el ámbito de los cuerpos o de la materia. Asimismo, Berkeley aceptará la sustancialidad de Dios y del alma como espíritus, pero rechazará la sustancialidad del mundo material. Por su parte, Hume sostendrá que sólo por medio del concepto de relación podemos dar cuenta de la divinidad, del sujeto cognoscente y del mundo material. Por último, la *Crítica de la razón pura* de Kant planteará que la afirmación de la sustancialidad de Dios, del alma y del mundo es resultado del uso equivocado de la razón teórica.

Historiografía filosófica a través de la historia del concepto

Hay una forma de hacer historia de la filosofía que plantea que cada conjunto de obras de una filósofa o de un filósofo es un sistema cerrado que debe ser comprendido y evaluado desde los presupuestos y postulados del mismo sistema. Entre las consecuencias que se siguen de esta postura encontramos las siguientes: primero, que sólo ciertas propuestas filosóficas pueden ser consideradas sistemas filosóficos; a saber, aquellos que cumplan con la condición de explicitar sus presupuestos y desarrollen argumentos ya sea para analizar experiencias o para preverlas. En segundo lugar, que dados aquellos planteamientos que cumplieran con las condiciones para

ser aceptados como sistemas filosóficos, no sería posible una verdadera comunicación entre tales sistemas pues la cerrazón de cada uno excluiría ser conocido y evaluado por medio de los criterios de otros sistemas filosóficos. Es decir, habría una inconmensurabilidad entre sistemas filosóficos que eliminaría todo intento de comunicación entre ellos. En tercer lugar, dadas las anteriores conclusiones, al historiador de la filosofía no le quedaría más que hacer trabajos monográficos acerca de cada sistema filosófico; o, llevado al extremo, de cada obra filosófica. Desde tales monografías podría criticar a otros sistemas filosóficos, aunque a sabiendas de que su crítica supondría una imposibilidad para comprender cabalmente aquel sistema. Por último, otra consecuencia es que los filósofos profesionales sólo podrán seguir uno de esos sistemas o proponer un nuevo sistema, conscientes de que no podrían entablar una comunicación entre ellos.

Frente a esta forma de hacer historia de la filosofía, en el presente libro seguimos otra forma de hacerla: plantear el concepto metafísico de sustancia como homogeneidad cognitiva como hilo conductor para entablar discusiones entre Aristóteles, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, René Descartes, Pierre Gassendi, Marin Mersenne y Tomás Hobbes, acerca de la posibilidad de identificar algo que tiene identidad y permanencia, así como explicar distintos cambios suyos. Este libro muestra que el concepto de sustancia sirve como puente para hacer dialogar las posturas filosóficas de distintos autores, así como seguir las fuertes objeciones y dificultades que enfrenta al concepto ante la evidencia dada por los experimentos y la inducción. El lector tendrá ocasión de comprender por qué esto conduce a algunos filósofos a proponer el concepto epistemológico de relación como medio para explicar los vínculos entre la cosa que permanece y los cambios que sufre. Asimismo, el lector podrá atestiguar que este cambio comprenderá también problemas acerca de la unidad de la diversidad de sustancias o sujetos a que conduce el concepto de relación.

Actualmente los especialistas que consideran el concepto de sustancia en la filosofía moderna lo estudian de modo individualizado, sin dar cuenta del contraste, discusiones y limitantes entre los principales filósofos modernos. Hasta el momento no se ha realizado un estudio sistemático y amplio del concepto de sustancia y sus problemas filosóficos en la filosofía moderna. Por ello, la reunión de importantes especialistas en filosofía mo-

derna a nivel nacional e internacional ayudará en la comprensión de conceptos y argumentos utilizados por la filosofía y la ciencia contemporánea. A través de dos libros dedicados al concepto de sustancia en la filosofía moderna, especialistas en los principales filósofos de este periodo discuten la posibilidad y condiciones cognitivas del concepto de sustancia (por ejemplo, la relación entre la sustancia y la predicación, la individuación, la independencia y el cambio); así como identifican las principales tesis, antítesis, argumentos y contraargumentos sobre la sustancialidad de Dios, del alma (yo, mente, espíritu) y del mundo (universo, cosmos). La historia del concepto de sustancia muestra no sólo los hilos conductores desde los cuales podemos identificar las discusiones entre los autores, sino que aclara la agenda filosófica de un periodo filosófico cuyas consecuencias seguimos viviendo hoy en día.

El concepto de sustancia de Ficino a Descartes

El presente libro llena el vacío de un estudio de la filosofía moderna centrado en el problema de la sustancia al conjuntar trece artículos solicitados ex profeso a especialistas para comprender las discusiones y propuestas conceptuales que hicieron los siguientes filósofos: Giordano Bruno, Francisco Suárez, René Descartes, Tomás Hobbes, Marin Mersenne y Pierre Gasendi, así como sus antecedentes en Aristóteles y Marsilio Ficino y algunas consecuencias en Arthur Schopenhauer. Debido a la relevancia de su obra, algunos de estos autores son estudiados en más de un artículo.

El primer artículo del libro, "Breviario sobre la categoría sustancia en Aristóteles", fue elaborado por Elisa de la Peña Ponce de León. La autora estudia la *Metafísica* de Aristóteles para sostener que, a través de la categoría de sustancia (*ousía*), el estagirita rechaza la concepción platónica de ideas como separadas de la realidad sensible, así como propone usar el concepto como medio para distinguir y jerarquizar todo aquello que existe, pues lo que hay será comprendido o como sustancia o como afección de una sustancia. Ante la problemática oposición entre la perennidad del conocimiento y la corruptibilidad del mundo sensible, así como al recurso de la duración de la sustancia en el tiempo, la autora defiende que Aristóteles

sostiene la existencia y comprensión de la sustancia móvil: primero, bajo los principios de materia y forma; después, según analogía, bajo las nociones de potencia (*dýnamis*) y acto (*enteléquia*). Finalmente, argumenta que tanto la existencia de la sustancia sensible, como la posibilidad de su conocimiento, permiten afirmar la existencia de un ser cuya sustancia es ser sí y sólo sí acto, a saber, Dios como realidad metafísica.

El artículo de Alberto Ross, titulado "Sustancia, naturaleza y materia en Aristóteles", continúa con el estudio de la concepción aristotélica del primer motor como el principio inmaterial que explica la esencia de todas las cosas, así como la concepción aristotélica de naturaleza en contra de los filósofos materialistas de su contexto. El autor analiza la causa material y la causa formal en dos pasajes de la *Física* del estagirita para mostrar, primero, que los seres naturales no son sólo materia, sino que implican un principio inmaterial que explica su esencia; segundo, que el primer motor es un principio de cambio no corporal y sin magnitud. Con ello, el artículo muestra la distinción entre materia y forma en el concepto de sustancia material del estagirita.

El artículo de Francisco Javier Luna Leal, "Anaximandro y los inicios del concepto de sustancia", analiza el fragmento de Anaximandro para mostrar que, si bien la crítica de Aristóteles a los filósofos presocráticos nos ha dado una información invaluable acerca de la historia de la filosofía, también nos ha legado una serie de malentendidos sobre los primeros filósofos. Este artículo sostiene que el caso específico del pensamiento de Anaximandro debe ser comprendido dentro de la ilustración jonia, aquella en donde surge la filosofía, la historia, la geometría demostrativa y lo que el autor llama "pensamiento racional". Dentro de las preocupaciones de esa época estaba la cuestión relativa al mundo, su forma y origen, el orden y regularidad de los fenómenos, aquello que subsiste detrás de las apariencias y explica su origen, procesos y metas.

Por su parte, en "¿Una teoría de las cinco sustancias en Marsilio Ficino?", Teresa Rodríguez estudia el primer capítulo del Libro I de la *Teología platónica* y ciertos pasajes del *Comentario al Parménides* ficiniano, para rechazar la teoría de Kristeller sobre las cinco sustancias. Esta teoría sostiene que las cinco hipóstasis o grados de lo real puedan ser identificadas con el término "sustancia" en el trabajo de Ficino. En cambio, este artículo propone que es más adecuado calificar como "sustancia" sólo a las tres primeras hipóstasis.

El artículo de Miguel Ángel Granada, "La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer", abre el estudio del problema de la sustancia en los filósofos modernos. Muestra que, en oposición al pluralismo ontológico de Aristóteles y la consiguiente mortalidad de la sustancia finita, en *De la causa* Bruno afirma su concepción monista de la sustancia. Por su parte, en *De inmenso* (I, 1) Bruno se enfrenta con Ficino y su reivindicación del "ser *siempre* lo que somos *ahora*"; es decir, con la inmortalidad de la sustancia individual. De acuerdo con *De la causa*, Bruno establece que esa pretensión es imposible. Sin embargo, ser siempre lo que verdaderamente somos —o lo que se conoce como la unicidad de la sustancia infinita— está concedido en la espera de la mutación, por lo que la verdadera filosofía es incompatible con el temor a la muerte. Por último, este estudio establece la coincidencia con la doctrina de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación.*

El ensayo de Patricia Díaz Herrera, titulado "Aspectos generales de la sustancia finita según Francisco Suárez", analiza las *Disputaciones metafísicas* (1597) de Francisco Suárez para aclarar el mapa conceptual de Suárez y presentar la caracterización general del concepto de sustancia y de nociones relacionadas. Este trabajo no examina todas las variedades de sustancias, sino que se centra en dos tipos de sustancia finita: la sustancia completa material y la sustancia incompleta formal. Con ello, quedan de manifiesto los innovadores aspectos de su propuesta respecto de la tradición aristotélica. Asimismo, muestra estas propuestas como defensa de la filosofía natural escolástica.

Por su parte, recientemente se ha señalado la lectura que René Descartes realizó de la obra de Francisco Suárez. Asimismo, ya es conocida la lectura dualista de la filosofía de René Descartes, según la cual hay una sustancia extensa y una sustancia pensante con características distintas. Esta lectura conlleva el problema de la comunicación entre ambas sustancias en el caso del ser humano, pues se trata del problema de la relación entre alma y cuerpo. El artículo de Laura Benítez Grobet, "El problema de la sustancia en la primera parte de los *Principios* de René Descartes. ¿Es Descartes dualista o trialista?", discute la tesis que pretende resolver el problema de la comunicación por medio de un "trialismo" en Descartes, es decir, la "unión" de cuerpo-mente como una categoría más de sustancia en Descartes. Frente a

esta propuesta, Benítez analiza textos claves del filósofo de la Turena para defender el dualismo cartesiano tanto ontológico como epistémico-psicológico. Para ello, argumenta que, por un lado, la sustancia pensante abarca el pensamiento humano, los espíritus y Dios, con lo cual se cancela el trialismo ontológico y, por otro, busca hacer plausible que la unión mente-cuerpo no constituya una sustancia *per se*, sino un ámbito de operación y funcionamiento de las sustancias cuerpo y alma en el ser humano.

Pedro Lomba, en el artículo titulado "Notas sobre el concepto de sustancia en la metafísica de Descartes", se centra en el estudio del creacionismo divino relacionado al empleo cartesiano del concepto de sustancia, así como la equivocidad y la analogía que le acompañan. Muestra que este principio es eje de su metafísica, pues comprende la voluntad divina acorde a la voluntad de las sustancias pensantes finitas, a la vez que éstas pasan a ser superiores a la sustancia extensa.

El artículo de Zuraya Monroy Nasr, "La sustancia pensante y el concepto de mente en Descartes", profundiza en la defensa del dualismo cartesiano e intenta mostrar que, para este filósofo, no son un problema la distinción sustancial ni la existencia simultánea de la unión e interacción mente-cuerpo. Para ello, el artículo de Monroy Nasr primero estudia el dualismo en las condiciones de la distinción real entre sustancias, como problema en un nivel metafísico. Después estudia la unión y distinción sustancial como problema en las principales obras cartesianas para mostrar que hay un "dualismo mínimo" común en ellas. La autora defiende que el dualismo pensamiento-extensión y la unión alma-cuerpo deben ser entendidos de manera sincrónica, no de manera diacrónica. Es decir, que se trata de dos concepciones simultáneas, con objetivos diferentes: mientras que la primera fundamenta metafísicamente el programa científico, la segunda se refiere a su propuesta sobre la naturaleza humana.

En cuanto estudiamos con más detalle las características y facultades de la sustancia pensante según Descartes, se encuentran la voluntad y el intelecto como las principales facultades. Empero, ¿cuál es el lugar de la voluntad frente al intelecto? Gabriel Alvarado-Natali, en su artículo "El problema del voluntarismo en la configuración de la metafísica cartesiana. (Una perspectiva fenomenológica)", muestra que tanto en Dios como en el ser humano pareciera que hay una preeminencia del intelecto sobre

el pensamiento. Sin embargo, el artículo analiza ciertos textos cartesianos para defender que, en el caso del ser humano, el uso del entendimiento para conocer el mundo está al servicio de la libertad. Alvarado-Natali defiende un voluntarismo antropológico de corte pragmático en Descartes, pues sostiene que el conocimiento progresivo de la naturaleza pone límites a la voluntad humana, pero no para prohibirle su uso, sino para ampliar las posibilidades de su acción sobre ella. Es decir, en cuanto la sustancia pensante utiliza adecuadamente su voluntad, es independiente de la naturaleza que ella misma reorganiza y domina a su voluntad. Asimismo, este voluntarismo será fundamental para la comprensión de la moral en el filósofo de la Turena.

Syliane Malinowski-Charles, en el artículo titulado "Materialismo y cuerpo pensante en la filosofia de Hobbes", plantea que la concepción hobbesiana de un "cuerpo pensante" busca explicar pensamientos y pasiones como simples movimientos físicos que obedecen a las leyes mecánicas de la materia. Desde la sensación a todas las formas de imaginación, de emoción y del mismo razonamiento, Hobbes transforma aquello que aparece al inicio como un simple empirismo en un materalismo determinista. La liga psicológica entre el movimiento vital individual (*endeavour/conatus*) y las leyes físicas es analizada de modo particular para hacer de este último una aplicación del principio de inercia en el movimiento animal.

La crítica al sustancialismo continúa con el artículo titulado "Marin Mersenne: crítico del sustancialismo". Mersenne fue el principal corresponsal de René Descartes y realizó una intensa actividad promotora de la cultura científica de su tiempo. Alejandra Velázquez estudia los argumentos de Mersenne en contra de las filosofías sustancialistas desde su propuesta empirista cimentada en la teología. El empirismo de este filósofo se apoya en la matemática y le confiere a la ciencia un estatuto epistemológico de carácter aproximativo e hipotético, por lo que renuncia a alcanzar el conocimiento de sustancias. Mersenne se presenta como un convencido defensor de esta postura, conocida como vía media o escepticismo mitigado y, a partir de ésta, discute con los filósofos esencialistas, entre los que ubica a Francis Bacon.

Otra importante crítica al concepto de sustancia es presentada por Samuel Herrera Balboa y Leonel Toledo Marín, en el artículo "Crítica y

reforma del conocimiento de las sustancias según la filosofía natural de Pierre Gassendi". Los autores muestran que tanto en su primera obra *Exercitationes*... como en la *Disquisitio*, Gassendi imprime un giro epistémico al problema de la sustancia. Para este filósofo francés no son suficientes las estrategias argumentativas para afirmar la existencia de la sustancia, sino que deben dar cuenta efectivamente de las estructuras más fundamentales de la naturaleza y que dicho acceso sea avalado por la recurrencia a los fenómenos estrictamente provenientes de la experiencia. De ahí que Gassendi sostenga la imposibilidad de acceder a la sustancia y, por ende, cualquier ciencia que pretenda sustentarse en ella debe quedar expuesta en dicha pretensión como vacía. Para ello, el artículo estudia el nominalismo, escepticismo y empirismo de Gassendi.

Cabe decir que, al final de este libro, el lector encontrará tres herramientas muy útiles: primero, una extensa bibliografía sobre el concepto de sustancia, utilizada por los autores de los artículos y que le permitirá al lector profundizar sobre el concepto de sustancia en aquellos autores y corrientes filosóficas que le interesen. Segundo, un índice de autores mencionados o citados en esta obra colectiva, de manera que el lector podrá buscar aquellos autores que le interesen en particular. Tercero, un índice de conceptos que le permitirán al lector darle seguimiento y relacionar los principales conceptos trabajados por los autores de los artículos.

Agradecemos especialmente a Antonio Rocha Buendía por la revisión exhaustiva del manuscrito de esta obra, revisión con valiosas recomendaciones; por la traducción del texto de Syliane Malinowski-Charles, así como por la elaboración y revisión de los índices de autores y conceptuales. Finalmente pero no menos importante, los autores también extendemos nuestro agradecimiento a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo económico para la publicación de esta obra dentro del marco del proyecto PAPIIT IN 402614 "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes".

Lista de abreviaturas

La abreviatura es puesta en la primera columna, mientras que el título completo en la segunda columna.

Aristóteles

An. Post.	*Analíticos Posteriores*
Fís.	*Física*
Met.	*Metafísica*
Meteor.	*Meteorología*

Bruno

Furores	*Los Heroicos Furores*
Causa	*De la Causa*
Cena	*La cena de las Cenizas*
Cábala	*Cábala del caballo Pegaso*
Expulsión	*La expulsión de la bestia triunfante*
Infinito	*Del infinito: el universo y los mundos*
Sello	*El Sello de los Sellos.*
Sombras	*Las Sombras de las Ideas.*

Descartes

AT	*Adam & Tannery*
Meditaciones	*Meditaciones Metafisicas*
Princ.	*Principios de la Filosofia*

Ficino

TP	*Teología Platónica*

Gassendi

Exercitationes	*Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos*
Disquisitio	*Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*

Locke

Ensayo	*Ensayo sobre el Entendimiento Humano*

Mersenne

La vérité des Sciences	*La vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*

Simplicio

In Phys.	*Comentarios sobre la Física de Aristóteles*

Spinoza

E	*Ética*. "E" es la *Ética*, seguida del número de libro y, según sea el caso, "d" para definición, "p" para proposición, "d" para demostración, "c" para corolario, "s" para escolio y el número que les corresponde.

Suárez

DM	*Disputaciones Metafísicas*

Tomás de Aquino

In Phys.	*Exposición de la Física de Aristóteles en ocho libros*

1. Antecedentes en Aristóteles del concepto de sustancia moderno

Breviario sobre la categoría sustancia en Aristóteles

Elisa de la Peña Ponce de León
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
elisapepl@yahoo.com

Abstract: This paper sustains that the category of substance, *ousia*, is fundamental for Aristotle to distinguish between the different kinds of being and argue the existence of God as a metaphysical reality. Facing the problematic opposition between the eternity of knowledge and the corruptibility if the sensitive world, well noted by the philosophers of Ancient Greece, Aristotle sustains the existence and understanding of the mobile substance. First, under the principles of matter and form later, according to analogy, under the notions of power, *dynamis*, and act, *entelequia*, to finally argue that the existence of the sensitive substance and its knowledge allow to state the existence of a being whose is unmoved substance is to be if only if act, that is, God.

Introducción

En este artículo se realiza un breve recorrido sobre las afirmaciones fundamentales de la sustancia en *La metafísica* de Aristóteles, sosteniendo que únicamente con esta categoría el estagirita alcanza a argumentar de manera suficiente que: (a) no existen las ideas, tal y como sostenían los platónicos; (b) que es conveniente distinguir los diversos modos del ser por medio de ciertas categorías, y (c) que existen realidades metafísicas, a saber, Dios. Para explicar esto se ha dividido el presente trabajo en cinco apartados.

En el primero de ellos, "El horizonte comprensivo de la metafísica griega", se parte de considerar de manera general uno de los problemas fundamentales de la ontología griega, a saber, la oposición entre la eternidad de la verdad y la corruptibilidad de los seres sensibles. En el segundo, "Del ser a la sustancia", se expone cómo y por qué para Aristóteles el ser en sentido primero se debe entender como sustancia. En el tercero, "Sobre la sustancia primera y la segunda", se analiza brevemente la distinción entre

sustancia primera o *sýnolon* y sustancia segunda o *lógos,* sosteniendo la correspondencia entre ambas, y la preocupación fundamental de nuestro autor por estudiar algo existente. El cuarto, "De la insuficiencia del concepto al acto", explica por qué Aristóteles al rechazar la existencia de las ideas como origen del conocimiento, argumenta que en las cosas existentes existe un principio que permite conocer qué son las cosas, y otro principio que explica su corrupción. De este modo la categoría de la sustancia apela en su comprensión a la forma y a la materia. Finalmente, en el quinto apartado, "De la potencia a la *entelequeia*", se expone cómo la sustancia, al comprenderse en un primer momento bajo los principios de forma y materia, permite, en un segundo momento que considera el cambio, entenderla según analogía bajo los conceptos de acto y potencia. A partir de esto, el estagirita sostiene que Dios existe, bajo el argumento de que es necesario para explicar la sustancia móvil, un ser inmóvil, cuya sustancia sea sí y sólo sí acto.

1. El horizonte comprensivo de la metafísica griega

Quizá uno de los problemas principales —sino el fundamental— de la filosofía griega antigua, preocupada por el cosmos, es la contraposición entre la constante movilidad de lo fenoménico y lo perenne e inmóvil de lo verdadero. Mientras aquello de lo que dan cuenta los sentidos no parece detenerse nunca, lo que se ha conocido como verdadero permanece. Esto a grado tal que, cuando el intelecto conoce de mejor manera, éste es capaz de (1) predecir el comportamiento de lo móvil, y aún más, (2) de conocer aquello que es propiamente inmóvil, aunque esto no provenga de manera inmediata de los sentidos.

Una muestra de lo anterior son las propuestas de Heráclito y Parménides, mismas que, aunque se suelen contraponer, sostienen que (a) lo verdadero no es lo inmediato a la sensibilidad y (b) sólo se puede alcanzar la verdad por la vía intelectual. Con su conocido "todo fluye" (*pánta reî*), con el que Heráclito resume las ideas de que el *Sol siempre es nuevo*[1] y que

[1] *Cf.* Fr. 6, Aristóteles, *Mteor.* B 2, 355 a 13 en Kirk y Raven, *Los filósofos presocrácticos,* p. 29 (KR-225).

todas las cosas se cambian recíprocamente,[2] parece apostar por la hegemonía de lo móvil como verdadero. Empero, en realidad sostiene que, según algunos fragmentos: "la armonía invisible es más intensa que otra visible" (KR-207[3]) y "Tras haber oído al *lógos* y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una".[4] A su vez, Parménides, en su *Poema del ser,* sostiene que "los hombres vagan dicéfalos [...] el camino que todos ellos siguen es regresivo"[5] e indica que el hombre si quiere conocer la verdad, lo hará en cuanto *juzga racionalmente*;[6] asimismo, según Parménides "todo está lleno de luz y de noche sombría a la vez".[7] Y para Parménides, la verdad consiste en que ser y pensar son lo mismo.[8]

A partir de lo anterior, es lógico entender por qué desde los griegos hay una tensión entre lo que se conoce vía sensible y aquello que se conoce intelectualmente —o, podría decirse, lo que propone el intelecto—, en cuanto que esto último es una determinación, que no proviene en sentido estricto de la sensibilidad. De ahí la fortaleza de la categoría de *ser*, de los *números* —como seres eternos e inmutables— y de las *ideas*, tal y como las sostiene Platón.

Así puestas las cosas, Aristóteles, como buen discípulo de Platón, conviene en que (a) la verdad está en el intelecto y (b) la verdad es conocer qué son las cosas, independientemente de su corrupción. No obstante lo anterior, la intuición del estagirita parece dudar críticamente de (1) la existencia de las ideas, que como principio de las determinaciones de las cosas móviles están absolutamente separadas de éstas y (2) de la incapacidad de la sensibilidad para conocer qué son las cosas.

En consecuencia, es sostenible afirmar que para Aristóteles la explicación de la existencia de las ideas como seres separados de los sensibles era, en primer lugar, irrelevante, porque podemos saber qué son las cosas a pesar de que cambien, pues en dicho cambio hay cierta permanencia sobre

[2] *Cf.* Fr. 90, Plutarco, de *E 8 K,* 388 d, p. 288 en *ibid*., p. 288 (KR-219).

[3] *Cf.* Fr. 54, Hipólito, *Ref. ix 9,* 1 en *ibid*., p. 280 (KR-207).

[4] Fr. 50, Hipólito, *Ref. ix 9,* 1 en *ibid*., p. 273 (KR-196).

[5] Fr. 6, Simplicio *in Phys,* 8, en *ibid*., p. 356-7 (KR-293).

[6] *Cf.* Fr. 8, *ibid*., KR 294, p. 358.

[7] Fr. 9, *ibid*., 180, 8, KR 302, p. 367.

[8] *Cf.* Fr. 8, *ibid*., KR 299, p. 362.

lo que las cosas son; y, en segundo lugar, imposible, porque al sostener que el conocimiento del qué de las cosas proviene de algo absolutamente separado de ellas es, en sentido estricto, negar que éstas cosas son conocidas.[9]

El estagirita parece estar convencido que el conocimiento sobre qué es cada una de las cosas móviles puede provenir directamente de ellas;[10] aun-

[9] Algunos fragmentos de *Metafísica,* Z:

"Está claro, por consiguiente, que la causa de las Especies, tal como suelen algunos hablar de Especies, suponiendo que haya algunas aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias; y no habrá, a causa de estas cosas, substancias en sí mismas" (Z, 6, 1033 b 26-29).

"Pero estas consideraciones muestran ya las consecuencias de mantener que las Ideas son substancias separadas y afirmar al mismo tiempo que la especie se compone del género y de las diferencias. Porque, si existen las Ideas, y si el Animal está contenido en el hombre y en el caballo, o bien es uno solo y el mismo numéricamente en ambos, o bien es distinto; en el enunciado evidentemente es uno solo; pues el que lo enuncia en uno y otro formula el mismo enunciado. Así, pues, si hay un Hombre en sí, que es de suyo algo determinado y separado, también sus elementos, por ejemplo 'animal' y 'bípedo', significarán necesariamente algo determinado, estarán separados y serán substancias; por consiguiente, también lo será 'Animal'. Así, pues, si el Animal que hay en el caballo y en el hombre es uno mismo, como lo eres tú con relación a ti mismo, ¿cómo puede este uno ser uno en las cosas que están separadas, y por qué este Animal no ha de estar también separado de sí mismo?" (Z, 14, 1039 a 24- 1039 b 2).

"Por eso, en las definiciones, cuando alguien trate de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo; pues no es posible definirlas. Según esto, tampoco se puede definir ninguna Idea" (Z, 15 1040 a 5-8).

[10] Quizá esto se deba, en alguna medida, a que el estagirita era hijo de un médico. En más de una ocasión Aristóteles menciona el ejercicio de la medicina y a los médicos, ejemplificando cómo, en algunos casos, el conocimiento teórico tiene una relación directa con la práctica (*cf. Metafísica,* A, 1-3). Aunado a lo anterior, es de considerar que en general el diagnóstico del médico necesita conocer, tanto la enfermedad en sí misma, como los síntomas que el paciente presenta; es decir, el diagnóstico procede de un conocimiento universal sobre la enfermedad y, al mismo tiempo, de una recopilación de datos que son tomados del paciente. Ahora bien, es verdad que cuando el médico encuentra síntomas que no se pueden diagnosticar en conformidad con enfermedad alguna conocida, o bien, cuando el diagnóstico parece no ser cierto porque no funciona el tratamiento estipulado para la cura, se ha de enfrentar a determinar la existencia de una nueva enfermedad (y ese conocimiento será sobre todo inductivo, con la pretensión de que tratando el caso singular, o los singulares, se pueda enunciar una determinación universal). Algo muy interesante en la medicina, es la hegemonía del caso singular sobre el universal, es decir, en la práctica de la medicina es más

que afirme, siguiendo a su maestro, que la verdad sólo le compete al intelecto (*cf.* Met., Θ, 10, 1051 b 1-5). Si Aristóteles admite que lo más importante para el conocimiento es poder determinar qué es la cosa, y que esto es inseparable de que exista: "Ahora bien, tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada (es preciso, en efecto, que el 'por qué' y el 'ser' estén previamente claros —por ejemplo, que la Luna se eclipsa)" (Z, 17, 1041 a 14-15); entonces debe explicar por qué es posible conocer qué son las cosas móviles, a pesar de que éstas dejen de ser. En consecuencia, explicar qué es el movimiento y el concepto, en cuanto determinación conocida de manera universal, parecen ser los dos ejes del pensamiento especulativo aristotélico.

2. Del ser a la sustancia

Si bien la movilidad de los seres sensibles y su consiguiente corrupción hacían pensar a algunos antiguos que el conocimiento verdadero, o bien, no era de las cosas sensibles, o bien, a pesar de corresponderse con las cosas sensibles no provenía de éstas, Aristóteles recurre a la duración de las determinaciones de los seres móviles para explicar por qué, a pesar de la corrupción, se puede conocer qué son las cosas. La duración de las determinaciones, es decir, de lo que las cosas son, le permitió al estagirita (a) pensar al ser como una categoría análoga y (b) clasificar aquello que es en dos grandes rubros, a saber, sustancia y afección. Según Aristóteles: "diciéndose ser en tantos sentidos, es evidente que el primer ser de éstos es *el qué es el ser que es* [*prõton ón tòti estin*], que significa la sustancia" (Met., Z, 1, 1028 a 12-15).

El término sustancia, *ousía*, es definido por Scott & Liddell como aquello que es de uno (*that wich is one's own, one's substance, property*[11]), y tiene inicio en el siglo IV a. C.; y el de afección,[12] *páthos*, es definido como algo

---

importante la sanación del enfermo, que el conocimiento del médico; aunque finalmente este parece fundamental, precisamente, quizá por haber sido hijo de un médico por la sanación del enfermo.

[11] Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon,* p. 1274.

[12] Término que en no pocas ocasiones se traduce por "accidente".

que le ocurre a una persona o a una cosa.[13] Mientras sustancia apela a aquello que le es propio a la cosa, la afección le ocurre a dicha cosa. En cierto modo, a mi juicio, se puede decir que la sustancia denota una determinación activa y la afección más bien apela, en cierto sentido, a una determinación pasiva; mientras la sustancia se refiere a qué es la cosa, las afecciones le ocurren al qué de la cosa sin que éste cambie.

Aristóteles ha de verse en la necesidad de explicar qué hay en la cosa móvil y corruptible que le permite estar determinada como un qué y ser conocida como tal; y qué hay en ella que hace que ésta se corrompa. La solución aristotélica consiste en entender la sustancia desde su movilidad y desde su carácter lógico; desde la perspectiva móvil, lo más contundente que le pasa a la sustancia es la corrupción —y, por ende, también, la generación—, y desde el punto de vista lógico conocer la sustancia es poder determinar qué es lo conocido. Vistas las cosas de esta manera, parece lógico que Aristóteles, al pensar en la sustancia, (a) hable de dos tipos de sustancia, a saber, la móvil y/o el singular, y el concepto y/o universal; y (b) conciba la sustancia desde la materia y la forma.[14]

3. Sobre la sustancia primera y la segunda

Aristóteles dedica *Categorías* 5 al estudio de la sustancia y distingue entre primera y segunda. La primera es aquella *que no está en otro sujeto, ni se predica de otro sujeto, por ejemplo, este hombre o este caballo* (2 a 10-15). Acto seguido, afirma que las sustancias segundas son *las especies*[15] *a las que pertenecen las sustancias primeras, tanto las especies, como sus géneros […] a saber, el hombre y, también, el animal* (2 a 15-20).

Según *Categorías 5,* la sustancia primera se refiere a los singulares y la sustancia segunda a los universales; de ahí que la sustancia segunda sí se pueda predicar de la primera; *v. g.*, este hombre es hombre, o, si se prefie-

[13] Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon,* p. 1285.

[14] Grosso modo, mediante la categoría materia, nuestro autor explica lo móvil de la sustancia sensible; y con la categoría forma su correspondencia con el concepto conocido que puede o no corresponderse con la sustancia sensible.

[15] El término griego es *eídos*.

re, Juan es hombre. En este caso, la superioridad de la sustancia primera consiste en que existe, a diferencia de la segunda que, como universal, es el resultado del conocimiento de la primera. Por ello, no es de extrañar que Aristóteles afirme: "De no existir las entidades primeras sería imposible que existiera lo demás" (2 b 5). Como se ha mencionado, para Aristóteles se deben estudiar las determinaciones que tienen que ver con las cosas existentes, de ahí que las sustancias segundas son importantes, pues con ellas expresamos lógicamente qué son las sustancias primeras que sí existen. Sin embargo, Aristóteles es consciente de que en cierto sentido podemos conocer primero las cosas según su concepto, y luego, según su realidad sensible:

> Y de otro modo se dice anterior lo anterior por el conocimiento, considerado también como anterior absolutamente. Pero, entre estos anteriores, son distintos los que lo son según el concepto y los que lo son según la sensación. Pues, según el concepto, son anteriores los universales, y, según la sensación, los singulares. Además, según el concepto, el accidente es anterior al todo; por ejemplo, lo músico es anterior al hombre músico. Pues el concepto no será todo sin la parte; sin embargo, no cabe que exista lo músico si no existe algún músico (Met., Δ, 11, 1018b31-35).[16]

[16] Aunque no ahondo con propiedad la tensión existente entre *Categorías* 5 y *Metafísica,* al hablar de la sustancia primera y segunda, queda claro, por lo anteriormente citado, que mi comprensión sostiene que no hay contradicción, ni incompatibilidad entre ambos textos. Antes bien, a mi juicio en *Metafísica* se reitera y se ahonda qué se ha de comprender por sustancia primera y qué por sustancia segunda. Esta postura es bien tratada por Wedin, quien afirma: "This book offers a compatibilist account of the relation between the *Categories* and *Metaphysics Z.* The basic idea is a simple one […] a staple of incompatibilism, assumes that Aristotle meant the theories to occupy the same explanatory space. This seems to me to be false. The theory of the *Categories* and so, in effect, it presupposes the essential truth of the early theory" (Wedin, *Aristotle's Theory of Substance*, p. 3). Como he mencionado, a mi juicio en *Metafísica Z* el estagirita ratifica y ahonda lo presentado en *Categorías* al abordar la sustancia. Cosa extraña me parece la afirmación de N. Hartmann: "lo que Aristóteles llama 'categorías', tiene poco que ver con el verdadero problema de las categorías. Son 'modos de afirmación', formas fundamentales de la afirmación del ser […]. Considerada en rigor, la sustancia no es en esta concepción de ninguna manera afirmación de ser, sino aquello 'desde donde' son hechas todas las afirmaciones del ser. Por otra parte, ontológicamente es justo que el único elemento fundamental y autónomo en cuanto al modo de ser de toda la numeración.

A mi entender, lo relevante de la distinción entre las sustancias primeras y segundas no está en conocer qué son las cosas, y tampoco en subrayar el lugar común según el cual *no hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos*, sino en hacer una distinción entre lo *existente conocido*, o sea, la sustancia primera en correspondencia o relación con la segunda; y *lo que es meramente conocido*, es decir, aquello que es conocido como un qué, pero que no por ello existe. Así por ejemplo, para el estagirita, Dios, para ser auténticamente objeto de estudio metafísico, no sólo debe ser comprendido como un qué, sino que el objetivo de la *Metafísica* es poder determinar si Dios existe o no (*cf.* Met., A, 2, 982 b 25- 983 a 23).

La importancia del ejemplo anterior es fundamental, pues implica que Aristóteles rechaza la mera determinación conceptual para acceder a Dios, no obstante sea manifiesto que Dios, de existir, no es captado por los sentidos como algo evidente. En consecuencia, Aristóteles se propone determinar si Dios existe o no a partir de las características de la sustancia sensible que existe, es decir, desde las sustancias primeras cognoscibles por los sentidos[17] (si es que Dios es, entonces sería una sustancia primera diferente de las móviles; y para conocer su existencia, dado que ésta no se conoce vía fenoménica o sensible, primero se le tendría que pensar a modo de sustancia segunda, para, posteriormente, poder determinar si es que existe o no, es decir, si en verdad Dios es sustancia primera, ser existente —y no mero concepto o determinación lógica).

En consecuencia, para alcanzar la máxima pretensión metafísica, parece ser indispensable para Aristóteles concebir categorías adecuadas para explicar no sólo el qué de la sustancia, sino el cómo del movimiento de la sustancia sensible, para poder determinar si hay o no una sustancia perfecta que exista. En sus propias palabras: “Tenemos, pues, que considerar cuáles

---

Y justo tal elemento no encaja bien en la tabla” (Hartmann, *Aristóteles y el problema del concepto*, p. 57). A mi juicio Hartmann tiene el prejuicio de que las categorías no aportan nada, en términos de estudio filosófico, sobre la sustancia; inclusive, me atrevería a decir, acaba comprendiendo el texto de *Categorías* sobre la sustancia más a partir de los accidentes que de la definición misma de ésta (*cf. Categorías,* 5).

[17] Según el estagirita la sustancia corruptible, es decir aquella cuya forma está sostenida en una materia sensible, es admitido por todos. En el libro Λ afirma: “Hay tres clases de substancia. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Ésta es admitida por todos, por ejemplo, las plantas y los animales” (Met., Λ, 1, 1069 a 30-31).

de estas opiniones son acertadas o erróneas, y cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles. Pero antes debemos exponer sumariamente qué es la Substancia" (Met., Z, 2, 1028 a 28-33). Y éste parece ser el itinerario que Aristóteles realiza en lo que algunos han denominado como la *ousiología,* que son los libros Z, H, y Θ de *Metafísica.*

4. De la insuficiencia del concepto al acto

Aristóteles, una vez que afirma que la sustancia es el primer sentido del ser, indaga sobre ésta a manera de sujeto, *hypokeímenon*, afirmando que éste se puede entender como (a) forma, (b) materia y (c) *sýnolon,* es decir, singular compuesto de materia y forma; indicando que la comprensión de la sustancia como sujeto se debe entender sobre todo como forma (es decir, como esencia o determinación, *cf*. Met., Z, 3, 1028 a 34-1029 a 6). En consecuencia, en Met. Z, Aristóteles hace un detenido estudio de la definición, que es la enunciación de la esencia o de la forma, en el cual concluye que "a qué se debe llamar substancia y cuál es su naturaleza, digámoslo de nuevo y tomando un nuevo punto de partida" (Met., Z, 17, 1041 a 6-7). Es decir, para el estagirita lo estudiado en el libro Z sobre la sustancia es insuficiente para indagar sobre una primera causa, la existencia de una sustancia perfecta o determinar si Dios existe o no; es decir, mediante la mera indagación lógica del término sustancia es imposible llegar a Dios como existente.

Una vez que Aristóteles deja en claro que el camino de las definiciones, y por tanto el de las ideas —tal y como son propuestas por Platón—, es inapropiado para precisar cómo debemos pensar la sustancia y si existe o no una sustancia inmaterial, estudia en H la sustancia a partir de las categorías forma y materia. Mientras la categoría de forma parece apelar de manera directa al qué de la cosa; la materia, como soporte de la forma, y como inasequible de existir sin forma, podría parecer como una categoría arbitraria o irrelevante en Aristóteles. Sin embargo, la materia es la única categoría que permite entender que lo móvil es verdadero; esto porque (a) hay algo que subyace al cambio y que, en ese sentido, permanece, y (b) aunque la mate-

ria es soporte, se ordena según la forma para alcanzar los fines propios de la determinación específica del ser existente (de tal modo que lo móvil sin materia, no sería ni lo que tiene movimiento, ni lo que es).

En consecuencia, la materia es uno de los tres principios que explica el cambio, junto con la privación y la forma (*cf.* Met., Λ, 2, 1069 b 25-35),[18] y se podría decir que en Aristóteles es una categoría que la razón propone para explicar el cambio, no susceptible en sentido estricto de ser conoci-

da sensiblemente. En las propias palabras de Aristóteles: "Y la materia en cuanto tal es incognoscible" (Met., Z, 10, 1036 a 9-10[19]).

A mi juicio, la mejor definición aristotélica de la materia dice que ésta es "no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado" (Met., H, 1042 a 27-28). Nótese que es imposible que propiamente la materia sea algo determinado, el ser propio de la materia consiste en que aún no siendo puede devenir y ser, pero nunca ser a modo de materia, pues la determinación de la misma implicaría ser no sólo materia, sino algo más, es decir, algo determinado, la forma. En última instancia, la definición arriba mencionada permite comprender que (a) la materia última *per se* no es perceptible y (b) que la materia se identifica lógicamente con la potencia, pues acaba siendo uno de los principios que explican el movimiento. Aristóteles sostiene que únicamente con la materia es posible entender cómo el movimiento, particularmente la generación, no proviene del no ser en sentido absoluto, y que hay algo que *siempre* permanece al cambio.

Ahora bien, si la materia sólo es propuesta por la razón y propiamente no es —pues nunca es en acto—, se puede explicar sólo como coprincipio de la forma, porque en el cosmos, tal como lo piensa Aristóteles, todos los

[18] Como bien observa Aubenque, el estagirita al considerar los tres principios del cambio tiene en cuenta la sucesión temporal. En el presente se constata únicamente el acto, pero en la sucesión temporal, la constatación de que aquello que no-era comience a ser, y que aquello que era deje de ser, permite sostener que hay algo que puede ser aún sin serlo ya, y que aquello que es puede dejar de ser, a saber, la potencia. Aubenque afirma que: "La permanencia del ahora está fundada sobre la permanencia del móvil, que es siempre ahora lo que es. Pero tal permanencia, no se produce sin alteridad" (Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 417).

[19] Pues únicamente se puede conocer aquello que tiene cierta determinación, es decir, cierta forma. La materia, en cuanto no puede existir separada de la forma, *per se*, carece de determinación y es por ello que Ar. afirma que en cuanto tal, es decir sin forma, es incognoscible.

seres, a excepción de Dios, son algo determinado que cambia. En consecuencia, lo conocido es: (a) la determinación de aquello que cambia; o, (b), determinaciones que podemos pensar a partir de aquello que cambia (como Dios y/o los números).

Por contraposición a la materia, la forma es "lo que, siendo algo determinado, es separable por la razón" (Met., H, 1, 1042 a 29). Nótese que la forma es separable por la razón, en cuanto ésta conoce la determinación o el qué de las cosas. La tensión que Aristóteles pretende resolver, en contraposición a Platón, es sostener que a pesar del movimiento de las cosas sensibles podemos conocer qué son éstas, a partir de ellas mismas, únicamente porque éstas están determinadas como un qué.

En consecuencia, la propuesta categorial de Aristóteles pretende explicar (a) el cambio a partir de la materia y la forma entendiendo a éstas como potencia y acto, y (b) entender que cierta duración en el tiempo de las sustancias corruptibles es suficiente para saber lo que estás son, es decir, el conocimiento de qué son las cosas móviles puede provenir de las cosas mismas, a pesar de que éstas cambien y el concepto de ellas no.[20] De ahí, reitero, que para Aristóteles es fundamental que para estudiar las cosas se deba saber de éstas su determinación y existencia.

En el libro H, Aristóteles realiza un puente entre los libros Z y Θ, el cual comienza afirmando la conclusión del libro Z, a saber, que *ni lo universal, ni el género eran sustancias* (Met., H, 1, 1042 a 21-22), y continúa diciendo que su propósito es indagar sobre la sustancia: "la materia última y la forma son lo mismo, aquélla en potencia y ésta en acto, de suerte que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno; cada cosa en efecto es una,

[20] Para profundizar en la durabilidad de las cosas sensibles, animadas e inanimadas, se puede consultar el estudio que realiza Freudenthal. Aunque su investigación se centra en los seres animados, su estudio vislumbra una serie de problemas que presenta la materia como cooprincipio de la sustancia; particularmente es sugerente el tema de la durabilidad de la sustancia y de la corrupción de la misma, a partir de considerar la mixtura de la materia como soporte de ciertas formas. El estudio de Freudenthal permite subrayar la tensión aristotélica entre la consideración eminentemente lógica de la materia (Met., H, 1042 a 27-28) y de la materia prima (*cf. Metafísica, D, 4*) y la de la materia en cuanto soporte de las formas o del alma como cierta organización compuesta de los diversos elementos que, por ser opuestos, tiende a la corrupción (*cf.* Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance,* pp. 7-72).

y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo; de suerte que no hay ninguna otra causa, a no ser alguna que haga pasar de la potencia al acto" (Met., H, 6, 17-21).

La afirmación según la cual la materia última y la forma son lo mismo, debe ser suficiente para no interpretar la concepción de sustancia aristotélica como un simple dualismo, o bien, entender al *sýnolon* como un añadido de dos coprincipios reales donde a la materia se le añade la forma, para explicar el movimiento. Es innegable que Aristóteles, al sostener que en el *sýnolon* sujeto a la sensibilidad y a la corruptibilidad tiene forma y materia, pone en problemas la superación de una concepción dualista de la sustancia. La gran solución a esto es entender la contundente supremacía que tiene la forma sobre la materia en el pensamiento del estagirita;[21] no sólo se trata de que la materia no puede existir o ser separada de la forma, sino que la organización de la materia en cuanto soporte está determinada por la forma.

A mi juicio, la reflexión aristotélica sobre la sustancia se ha de comprender como un seguimiento *sui generis* de la propuesta de Platón, según la cual el conocimiento verdadero consiste en saber qué es la cosa, y que este conocimiento es perene; porque el que gran parte de lo conocido esté sujeto al movimiento no quiere decir que no exista. Esto es, Aristóteles sostiene que no es necesario que existan las ideas de las cosas sensibles como separadas de ellas mismas, es decir, como sustancias primeras,[22] sino que las ideas, como el conocimiento de cierta determinación en términos lógicos, se obtienen a partir de los seres que existen moviéndose, cuyo qué es cognoscible intelectualmente y que, *grosso modo*, tiene cierta correspondencia con los sentidos (aunque no sólo, es decir, el intelecto es capaz de formular categorías más allá de lo sensible, como Dios, por ejemplo).

En consecuencia, de pensar a la sustancia primera como móvil surgen las categorías de materia y forma como capaces de explicar el porqué del cambio, y este paso del no-ser en el tiempo, al ser en acto una vez devenido, se proponen las categorías de potencia y acto, siendo aquélla la materia, y ésta la forma.

[21] Witt, por ejemplo, sostiene que la posición aristotélica es que "es la forma o la esencia la responsable del hecho de que la materia constituya una substancia individual" (Witt, *Substance and Essence in Aristotle,* p. 126).

[22] Confróntense las citas que aparecen en la nota 9 del presente trabajo, a saber, *Metafísica*; Z, 6, 1033 b 26-29; Z, 14, 1039 a 24- 1039 b 2; Z, 15 1040 a 5-8.

5. De la potencia a la "*entelequeia*"

Aristóteles, en Θ se ocupa de la potencia y del acto, y parece ser que estas categorías son las más atinadas, para hablar de la sustancia y argumentar que Dios existe. La sustancia móvil y su cambio se pueden entender a partir de la potencia y el acto. Además, es bien sabido que en la filosofía aristotélica Dios es definido como acto puro; definición que para ser entendida requiere entender con detenimiento qué es la potencia, qué es el acto y cuál es la relación entre ellos.

5.1. Sobre la potencia

La potencia es "un principio de cambio que radica en otro o en cuanto es otro" (Met. Θ; 1046 a 10-11). En cuanto que es principio entendemos que es el origen[23] desde el cual se da un cambio, y puesto que el cambio es "la transformación a partir de un sustrato hacia un sustrato" (Fis., V, 229 a 32 - 229 b 1),[24] se implica que la potencia, como origen del cambio, se debe encontrar, tanto en aquel punto desde el cual se origina el cambio, como en aquel sustrato en el cual el cambio se realiza. El que el cambio sea definido como *la transformación de un sustrato hacia otro sustrato*, quiere decir que en la realización del cambio hay un principio de transformación y hay algo que queda transformado. Así, por ejemplo, en la construcción de un edificio el material de construcción mediante la acción de los constructores permite el surgimiento, o mejor, la creación del edificio.

Aristóteles entiende que en la comprensión de potencia como *principio del cambio de otro en cuanto que es otro* es posible distinguir un principio

[23] A partir de este momento utilizaremos "origen" para explicar qué se entiende por principio, esto para seguir con la comprensión aristotélica, pues el estagirita afirma que "a todos los [sentidos de] principios es común ser lo primero desde lo cual algo es, se hace o se conoce" (Met., D, 1, 1013 a 17-19) y lo primero desde lo cual se puede entender como "el origen" (*lo primero a partir de lo cual*…).

[24] Ross, convenientemente a mi parecer, define el cambio como "la actualización de aquello que está en potencia, en cuanto lo está" ('the actualisation of that wich is potencially, as such'), Ross, *Aristotle,* p. 83. Para profundizar en el tema del cambio. *Cf. Física,* III, c. 1-3.

que lleva a cabo o hace el cambio, y otro principio que lleva a cabo el padecer. La potencia como origen del paso de un contrario a otro (o de un estado a otro, o de un extremo a otro, etcétera) permite distinguir dos tipos de potencia; una potencia activa, que es principio del cambio en cuanto que lo realiza; y otra potencia pasiva, que es principio del cambio por poder recibirlo. La anterior argumentación se puede mostrar con mayor claridad en el siguiente silogismo: La potencia es el principio de todo lo que cambia; todo lo que cambia va de un contrario a otro; lo que va de un contrario a otro, va de algo que *es* hacia algo que *no es*, y cierto *no ser* pasa al *ser*; por tanto, la potencia va de algo que *es* hacia algo que *no es*, y cierto *no ser* pasa al *ser*.

La *potencia activa* es la que tiene capacidad para generar el comienzo del cambio, pues nada se genera absolutamente del no ser. El principio que pasa del no ser a ser lo hace mediante la *potencia pasiva.*[25] Es importante considerar que en el mismo ser pueden converger la potencia activa y pasiva, y que esto no cambia la definición de potencia. Así, por ejemplo, el médico puede generar la salud de su cuerpo; en este caso, el conocimiento del médico se relaciona con otro en cuanto otro, siendo uno el saber del médico —potencia activa; aquel que puede generar la salud— y otro su cuerpo —potencia pasiva, el cuerpo que puede ser sanado.

Es porque pueden llegar a devenir ciertos *no seres* en acto, que es indispensable que éstos devengan de un principio que en efecto sea con anterioridad acto en sentido estricto; y también de algún modo u otro su determinación ontológica permita algo que *pueda llegar a ser* (sea la determinación ontológica de la sustancia o de las afecciones de la misma). Por esto sostiene el estagirita que es necesario encontrar una categoría que no sea un todo determinado por sí mismo, pero que sea, en cuanto que pueda soportar el cambio y el movimiento. Esta categoría es la materia, la materia de la cosa, como el soporte del algo que la cosa es. La materia permite explicar que hay, que verdaderamente existe, un principio capaz de soportar el cambio, pero que por sí mismo no es un todo completo. Es por ello que Aristóteles asevera que no hay materia sin forma, y que la cosa para ser

[25] Es precisamente porque la potencia pasiva radica sobre todo en la materia, como el principio potencial que hace posible el cambio, que para Aristóteles en el mundo móvil *siempre hay potencia,* además puesto que no hay propiamente materia alguna sin forma, la materia como principio potencial nunca es el "no-ser" de manera absoluta.

algo, siempre requiere de la forma (aunque no de la materia, como sería Dios, lo cual sólo viene a ser sostenible si Dios no tiene movimiento alguno, ni potencia).

La materia se torna así un principio fundamental del movimiento, junto con la forma y la privación. La materia es el principio potencial del cambio, pero por no poder ser sin forma, siempre depende del acto —tanto en el origen del movimiento, como en el fin del mismo. Por ende, la potencia sólo puede devenir acto mediante otro acto, y a su vez deviene en determinación siendo acto: "la palabra acto, aplicada a la entelequeia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento [...]. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia" (Met., Θ, 4, 1047 a 30-35).

5.2. El acto

Aristóteles define al acto como "el existir de la cosa" (Θ, 6, 1048 a 31). Aunque la mayoría de los actos tienen que ver con el movimiento según la última cita del punto anterior, es importante señalar que el mero movimiento implica cierta imperfección del acto mismo, por cuanto éste no se encuentra del todo determinado (*cf.* Met., Θ, 6, 1048 b 30-35). El hecho de que el acto *parece ser principalmente el movimiento* se sostiene porque casi todo lo que está en acto, está en movimiento; y porque las determinaciones de lo móvil, en cuanto actualidades, se perciben únicamente en tiempo presente. Por ello, para percibir el cambio es necesario corroborar la sucesión del tiempo y, experimentar el cambio como aquel fenómeno donde *algo que es* deja de serlo, y *algo que no era*, comienza a ser.

Aristóteles precisa que: "acción es aquella donde se da el fin" (*cf.* Met., Θ, 6, 1048 b 23). De ahí que la superioridad del acto sobre la potencia sea consecuente, pues no hay potencia capaz de devenir sin un acto, y a la vez todo devenir tiene su fin en el acto o la determinación; no obstante es evidente que en cierto sentido cronológico en cierto modo es anterior la potencia al acto —pues por ello es posible que devenga (*cf.* Met., Θ, 8, 1049 b 10-15).

Mientras la materia le permite al estagirita explicar que el cambio no proviene del no ser y, por ende, el devenir se entiende desde la potencia; el acto es la categoría que explica que la determinación de la cosa equivale a que el fin de dicho ser se realiza: "La materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero cuando está en acto, entonces está en la especie" (Met., Θ, 8, 1050 a15-16).

La preeminencia del acto al final del libro Θ concluye con la triada de los denominados libros de la sustancia, afirmando la prioridad del acto sobre la potencia: "en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia" (Met., Θ, 8, 1050 b 2-3). La sustancia primera, es decir, existente[26] en acto se ha de comprender como:

(a) El soporte o sujeto de las afecciones —y/o accidentes.

(b) Aquello en lo que se implican la materia, como un principio potencial para el cambio, sea éste sustancial o accidental, y la forma, como un principio de determinación ontológica que define a la cosa como un *qué,* en cuyo acto se encuentra la realización de su fin.

(c) Aquello cuya existencia implica la noción de potencia y acto. Potencia, pues la sustancia primera existente que se puede comprender bajo los coprincipios de materia y forma tiene la capacidad de cambiar (reitero, sustancial o accidentalmente). Acto porque la determinación ontológica de la cosa existente como un qué, la forma, es la que hace que la finalidad de la cosa determinada se encuentre en sí misma, es decir, que esté en acto.

Al final de Θ el estagirita aborda, desde la preeminencia del acto sobre la potencia, lo que él juzga como sustancias incorruptibles, los astros. Los astros, como existentes, son ciertas sustancias primeras que no admiten corrupción, ni generación, y que, por ende, no tiene potencia para el cambio sustancial, sino meramente para el cambio accidental, como sería el cambio de lugar. La incorruptibilidad que Aristóteles supone en los astros se debe a sostener que éstos, al ser de éter, no tienen potencia absoluta, es decir, capacidad de cambio sustancial, pues "ninguna de las cosas absolutamente incorruptibles está en potencia absolutamente (nada impide que lo esté relativamente, por ejemplo en cuanto a la cualidad o al lugar. Por consiguiente todas están en acto" (*cf.* Met., Θ, 8, 1050 b 15-20).

[26] Según Aristóteles el acto como el existir de la cosa se constata en los singulares por inducción (*cf.*, M, Θ, 6,1048 b 6-7), es decir, en la denominada sustancia primera.

El que todas las cosas incorruptibles estén en acto y que, además, su acto, como determinación ontológica, no pueda deja de ser, habla, según nuestro autor, de que estas sustancias son más perfectas que las corruptibles. Las sustancias incorruptibles se mantienen eternamente en su forma, de tal manera que su determinación ontológica sustancial no cambia (es decir, no está en potencia, sino siempre en acto). La anterioridad ontológica del acto sobre la potencia implica que aquél es más perfecto que éste. No obstante siempre que hay una sustancia existente móvil, en cuyo ser se dé la conjunción de acto y potencia, por ende de materia y forma, no se puede hablar de perfección absoluta, pues según el estagirita "el movimiento siempre es imperfecto" (Met., Θ, 6, 1048 b 28).

5.3. Del argumento sobre la preminencia del acto, hacia la posible existencia del ser cuya sustancia es ser acto puro

Siendo la determinación acto —es decir, el qué de la cosa—, y debido a que las sustancias móviles, sean éstas corruptibles o incorruptibles, tienen potencia, lógicamente cabe la duda de si aquello que se tiene por inmóvil, en cuanto a su determinación, existe, tema que nuestro autor aborda en *Metafísica* I, K y Λ. En I el estagirita nuevamente tendrá que indagar sobre la existencia de las ideas, o especies, pues se admite que se les piensa como una determinación perfecta. Concluyendo que sería contradictorio decir que una determinación —es decir, una idea o especie— que se corresponda, se relacione o se refiera a lo móvil, sea en sí misma inmóvil: "Es claro por consiguiente que no puede haber especies —ideas— tales como dicen algunos, pues habría también un hombre corruptible y otro incorruptible. Sin embargo, se dice que las especies —ideas— son específicamente idénticas a los individuos" (Met., I, 10, 1059 a 13-14).

Aristóteles, en *Metafísica* K, retoma el tema fundamental de esta ciencia, la metafísica o sabiduría primera, a saber, poder determinar si Dios como sustancia existe: "Se plantea, en efecto, de una manera general, la duda de si se ha de suponer que existe alguna substancia separada fuera de las substancias sensibles de este mundo o no [...]. Parece, en efecto, que buscamos alguna otra, y esto es lo que nos hemos propuesto: ver si

hay algo separado en sí mismo y no incluido en ninguna de las cosas sensibles" (Met., K, 2, 1060 a 7-13).

Es así que el tema de la sustancia se acaba dirigiendo al propósito propio de *Metafísica,* poder determinar si existe o no Dios. Si es que hay una sustancia excelente, no corruptible, sólo acto y completamente separada de lo sensible, la Metafísica puede validarse. Es decir, sólo puede existir esta ciencia, la Metafísica, si es capaz de argumentar que su objeto, Dios, existe.

A mi juicio, la categoría o el predicable de sustancia, independiemente de las diversas posturas que tengan los distintos pensadores sobre ella a lo largo de la historia de la filosofía, es un tema fundamentalmente metafísico, al igual que la existencia de Dios. Según nuestro autor:

> La Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre seres permanentes, pero no separables. Por tanto, acerca del ser separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y si es que hay entre los seres alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante (Met., K, 7, 1064 a 31-1064 b 1).

La sustancia es una categoría bajo la cual se puede indagar tanto sobre el ser que está determinado como un qué, o si se prefiere, como sujeto; como el sujeto capaz de soportar los otros modos de ser (las afecciones y/o los accidentes). En ese sentido, el término de sustancia se puede utilizar en relación con: (a) el ser móvil que ciertamente existe; (b) en relación con las determinaciones que en cuanto que son pensadas son inmóviles y que no tienen existencia propia (como los números o el infinito; *cf.* Met., Λ, 5.14, 1020 b 1-9; Met., Θ, 9.6. 1048 b 14-17), y (c) un ser inmóvil que efectivamente existe, y por ello se dice que su acto está separado de las cosas móviles, no sólo en cuanto a su determinación, sino también en relación con su existencia.

5.4. El argumento sobre la existencia del ser cuya sustancia es ser acto puro: Dios

El argumento sobre la existencia de Dios aparece hasta el libro Λ, donde Aristóteles retoma el hilo conductor de la investigación metafísica a partir de la categoría que nos ocupa, o sea, la sustancia. Nuestro autor comienza este libro con esta afirmación: "Nuestra investigación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias" (Met., Λ, 1069 a 18-19).

A partir de la categoría de sustancia el estagirita realiza un itinerario metafísico, según el cual la existencia de las sustancias sensibles, sean éstas corruptibles o incorruptibles, *es admitida por todos* (Met., Λ, 1069 a 31), afirmación que le permite preguntarse, nuevamente, por la posible existencia de sustancias eternas no sensibles. En consecuencia, el recorrido para argumentar la existencia de la substancia perfecta, Dios, deberá partir de lo móvil existente.

La argumentación en Λ comienza ahondando en la sustancia móvil. Aristóteles sostiene que en el cambio y/o movimiento que realizan o sufren las sustancias móviles subyace un sustrato que permanece al cambio y qué hay una determinación que deja de ser y otra que comienza a ser. Así por ejemplo, si una mesa se corrompe y deviene en leña, es la materia como sustrato la que permanece —en este caso la madera—, y es la determinación o forma mesa la que es privada y deviene otra forma soportada en el sustrato, a saber la forma leña —que es la nueva determinación sustancial. Y de manera análoga ocurre con los cambios accidentales, aunque lo que se priva es una determinación accidental.

Aristóteles afirma que "todo cambia desde el ser en potencia hasta el ser en acto por ejemplo desde lo blanco en potencia hasta lo blanco en acto" (Met., Λ, 2, 1069 b 15-17). Siguiendo esta misma indagación, se concluye que existen tres principios del movimiento, la materia, la forma y la privación (*cf.* Met., Λ, 2, 1069 b 32-35). Nuevamente la sustancia móvil se estudia desde la comprensión de la forma y la materia, y también desde las categorías de acto y potencia. El hecho de que en el cambio una forma sea privada y surja otra, mientras permanece el sustrato o el sujeto, se relaciona con qué hay cosas que son en acto y otras que son en potencia.

Retomadas estas nociones parece importante comprender que nada se genera a partir del no ser absoluto, sino que todo se mueve desde algo que en cierto modo ya es. La prioridad del acto está en que es el origen del movimiento, sea que éste implique un cambio sustancial o accidental. Según el estagirita: "Y puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, sean sustancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas sean las mismas, porque sin las sustancias no hay afecciones ni movimientos" (Met., Λ, capítulo 5, 1069 b 35-1071 a 2). La sustancia parece poder comprender todo lo que es; (a) aquello que es en sí mismo y que en ese sentido se puede considerar como separada; (b) aquello cuyo modo de ser ocurre en cuanto que es soportado por un ser en sí mismo y que determina a este último, este modo de ser no es separado y se refiere a las afecciones y/o accidentes.

Sustancia es así una categoría igual de universal que el ser y más precisa. Sustancia es el primer modo del ser y sostiene a los demás modos de ser (las afecciones y/o accidentes). Sustancia es una categoría más precisa que ser, porque permite distinguir aquello que es en sí mismo y tiene una existencia separada —aquello que en sentido estricto es la sustancia—, de aquello que no es en sí mismo ni tiene existencia separada —es decir, lo que es, pero sólo porque es soportado en la sustancia— y no es ésta en sentido estricto.

Avanzando en el libro Λ, Aristóteles sostiene la necesidad de la existencia de Dios. El argumento es el siguiente: Si se afirma la prioridad del acto sobre la potencia, es necesario que exista un primer acto que no sea potencia en modo alguno. Es decir, todo lo que es móvil está en acto, pero también en potencia. Y puesto que toda potencia implica cierto no ser, y el no ser en sentido absoluto no puede ser el origen del movimiento.[27] Entonces es necesario admitir la existencia de un acto perfecto, que además es principio motor de todo aquello que es móvil:[28]

[27] "Quedó dicho en las consideraciones relativas a la substancia que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de la misma especie" (Met., Θ, 8, 1049 b 26-29).

[28] En todo lo móvil corruptible la sucesión entre acto y potencia es continua; tanto en el cambio sustancial, como en el cambio accidental. En lo móvil incorruptible, como serían los astros para el estagirita, la sucesión entre acto y potencia es únicamente accidental; no obstante al seguir siendo móvil implica potencia y acto.

> Más, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto (Met. Λ, 6, 1071b12-20).

Este ser cuya sustancia es acto es "inmaterial" (Met., Λ, 6, 1071 b 21), pues no admite la materia que es el principio potencial del cambio. Aristóteles plantea de manera clara que es necesario admitir que Dios existe, pero por vía negativa. Es decir, la existencia de lo móvil constatable a la sensibilidad conduce a la necesidad de argumentar la existencia de Dios, sin que esta existencia sea fenoménicamente constatable. En Aristóteles, Dios es una causa primera cuya existencia es necesario admitir vía teórica y que se conoce fenoménicamente hablando sólo por sus efectos, es decir, de manera indirecta. En sus propias palabras: "Y puesto que lo que se mueve y mueve, tiene que haber algo que sea eterna sustancia. Y mueven así lo deseable y lo inteligible mueve sin ser movidos" (Met., Λ, 7, 1072 a 25-26).

Dios como la sustancia que es acto puro y motor inmóvil, además de argumentarse vía negativa o indirecta, esto es, por reducción al absurdo, se termina relacionando con el tema del bien y de la inteligencia. Según la cosmovisión aristotélica, a mi juicio griega, el universo se mueve de manera ordenada. Esto significa que se hace bajo una inteligencia que es buena, y que por ello es deseada. El tema del bien como fin último establece que el cosmos se mueve de manera ordenada, y es Dios quien causa esto.

Los últimos capítulos de L permiten ver cómo el estagirita alcanza a argumentar, primero, que existe un ser cuya sustancia es acto y, segundo, realizar una serie de afirmaciones sobre el modo de ser de Dios. Estas últimas afirmaciones, como se puede ver, son determinaciones negativas o superlativas. Ya que sólo se conoce fenoménicamente la sustancia sensible, de Dios sólo se puede o negar las determinaciones de lo móvil, o bien, considerar dichas determinaciones a la luz de lo perfecto. Aristóteles, sos-

teniendo que Dios existe como acto puro y motor inmóvil, afirma que la actividad de este ser es ser pensamiento perfecto; donde la actividad de lo pensado es idéntica a lo pensado.

> El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto [...]. La causa final es una de las cosas inmóviles [...]. Y puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo [...]. Es por tanto ser por necesidad, es un bien y, de este modo, principio. [...] Y el entendimiento se entiende a sí mismo [...] de suerte que entendimiento e inteligible se identifican [...]. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida,[29] y Él es el acto [...]. Dios es un viviente eterno nobilísimo [...]. Así pues que hay una substancia eterna inmóvil y separada (Met., Λ, 7, 1072 a 30-1073 a 5).

Dios es así la sustancia que tiene su fin en sí mismo, *entelequeia,* de manera necesaria y absoluta como acto, causa final, motor inmóvil, bien, belleza e inteligencia. Es decir, Dios es, según el estagirita, Sustancia entre sustancias.

[29] Esta afirmación es sumamente interesante, pues es un antecedente de la consideración del alma humana como sustancia eterna, tema fundamental del medievo e importantísimo en la modernidad. Aristóteles en *Metafísica* parece insinuar que se puede pensar que el entendimiento, como parte del alma humana, es inmortal: "Las causas motrices son anteriores a sus efectos; las que son como el concepto son simultáneas. [...] (pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible)" (Met., Λ, 3, 1070 a 20-27), afirmación análoga a *De anima,* 3.5, 430 a 20-25. Nótese que nuestro autor sólo sostiene que una parte del alma es separable; inclusive considera que la inmortalidad del alma del singular es un deseo imposible (*cf.*, *Ética nicomaquea,* 3.2, 1111 b 18-25). Aristóteles, a diferencia de sus intérpretes medievales, no piensa en el tema de la inmortalidad del alma de forma personal. A mi juicio, la gran diferencia entre el de Estagira y sus comentadores del medievo, es que él no considera que Dios sea un principio creador; ni que libertad sea una gracia divina universal que le permita al ser humano determinarse como una persona más allá de la muerte.

Conclusiones

A partir de este breve recorrido sobre la categoría sustancia en *La metafisica* de Aristóteles se puede sostener que:

(1) La sustancia es una categoría que surge de la preocupación de distinguir y jerarquizar todo aquello que es. Aristóteles distingue lo existente ya como sustancia, ya como afección. Todo lo que existe o es sustancia o es afección.

(2) La distinción entre sustancia y afección permite jerarquizar aquello que existe; teniendo prioridad la sustancia sobre la afección, ya que ésta sólo puede existir en cuanto es soportada en aquella.

(3) La duración en el tiempo de la sustancia, inclusive de la sustancia sensible corruptible, permite sostener que el ser humano es capaz de conocer qué es la sustancia en términos lógicos y universales, a pesar de la corruptibilidad de la sustancia sensible, mediante la cual conocemos universalmente qué es la cosa. Es decir, según Aristoteles no se sigue, como sostiene Platón, de que el concepto sea incorruptible, que provenga directamente de seres incorruptibles.

(4) La categoría de sustancia se puede referir con toda propiedad, tanto a los singulares existentes, como al concepto que se corresponde con éstos. Para distinguir a éstos, Ar. indica que el singular es o *sýnolon* es sustancia primera y que el concepto o *lógos* es sustancia segunda. Ahora bien, a pesar de la confusión que se suscita al conocer que según Ar. *las sustancias segundas nada serían sin las primeras, y que la sustancias segundas son anteriores a las primeras según el intelecto*, es del todo claro que el estagirita rechaza el que las ideas existan y que sean consideradas, tal y como las pensó Platón, como sustancias.

(5) Dado que en gran medida los argumentos aristotélicos intentan explicar por qué es imposible que las ideas, como la sostienen los platónicos, existan, es sostenible pensar que la categoría de sustancia permite aseverar al estagirita que la filosofía se ha de ocupar sobre todo de aquello que existe, es decir, de aquello que verdaderamente sea sustancia.

(6) La sustancia, como ser existente que dura en el tiempo, permite aseverar que no se requiere de algo más que la misma sustancia sensible para conocer qué son las cosas. Por ello mismo, Ar. ha de poder explicar por qué

es cognoscible la sustancia sensible y, también, por qué ésta es corruptible. Y, al parecer, son las categorías de materia y forma las que hacen posible argumentar que: (a) conocemos qué son las cosas sensibles porque éstas tienen una forma y (b) las sustancias sensibles corruptibles dejan de ser lo que son porque están sostenidas en una materia, que, por sí misma, es potencia para el cambio.

(7) La comprensión de la sustancia a partir de la forma y de la materia, permite sostener a Ar. que las cosas son algo determinado a pesar del cambio. Así, en cuanto que las cosas son algo determinado se han de comprender como acto, y dado que pueden cambiar se ha de entender que las cosas que cambian tienen cierta potencia para hacerlo. Así, según analogía, la sustancia de comprenderse como una forma soportada en cierta materia, se comprende bajo las categorías de acto y potencia. Siendo el acto, como se ha mencionado, algo existente.

(8) La sustancia entendida a partir de las categorías de acto y potencia permiten establecer una argumentación según la cual es necesario que exista algo cuya sustancia sea ser acto puro. En conclusión, la sustancia es la categoría que en sentido estricto permite argumentar al estagirita la existencia, no sólo el conocimiento, de algo metafísico, a saber Dios.

(9) Dios es la sustancia perfecta. A diferencia de las sustancias móviles no tiene: afecciones y/o accidentes; composición de materia y forma; materia; o posición de acto y potencia; potencia, como un cierto no ser; cambio, ni sustancial, ni accidental. Dios es el ser: primero y separado por excelencia; acto puro; motor inmóvil; causa primera del orden y del movimiento del cosmos; bien absoluto e inteligencia inteligiéndose a sí misma. Es decir, es La Sustancia.

Sustancia, naturaleza y materia en Aristóteles

ALBERTO ROSS
Universidad Panamericana
jaross@up.edu.mx

ASBTRACT: The aim of this paper is to exam some of the most relevant criticisms to materialism coming from Antiquity. In order to do that, I shall present the main arguments that support the matter-form distinction in Aristotle and I also shall reconstruct an important part of his Prime Mover doctrine. In particular, I will focus my attention on the discussion about its lack of magnitude. It implies that the Prime Mover has no body, and it is not material.

1. Introducción

El propósito de este capítulo es examinar dos puntos fundamentales de la teoría de la sustancia que aparece en la *Física* de Aristóteles. Ambos *ítems* se refieren a la forma en la que Aristóteles intentó superar las teorías materialistas de su época y se encuentran contenidos, principalmente, en los libros II y VIII de la obra mencionada. El primero es la introducción de la noción de "forma" (*morphḗ*) en el cuadro explicativo de su física, la cual le permite defender la tesis de que la naturaleza (*phúsis*) no puede constituirse sólo a partir de la materia (*húle*), sino que también incluye la participación de un principio de naturaleza distinta. El segundo punto, por su parte, es la revisión del itinerario argumentativo que sigue Aristóteles para demostrar que, además de las sustancias compuestas de materia y forma, existe un principio que carece de magnitud, que es incorpóreo y que da razón, precisamente, del movimiento eterno de las sustancias naturales. Así pues, la física aristotélica nos ofrece una visión del cosmos que se articula a partir de principios tanto materiales como inmateriales para explicar el funcionamiento ordenado del mundo y el carácter incesante del cambio.

2. Las sustancias naturales: esencia y existencia

La naturaleza y, en particular, la existencia de sustancias naturales son verdades de evidencia inmediata para Aristóteles. El filósofo griego no admite poner en tela de juicio este punto de partida, pues sería imposible comenzar la investigación del cosmos sin dicho supuesto. La cuestión acerca de la existencia del mundo natural debe quedar zanjada desde un inicio para continuar con la investigación de sus distintos elementos. A propósito de ello, nuestro autor dice lo siguiente:

> Intentar demostrar que la naturaleza existe sería ridículo, pues es evidente que, entre las cosas que son, hay muchas de tal clase, y el demostrar lo evidente a partir de lo oscuro es propio de quien no puede discernir entre lo cognoscible por sí mismo y lo cognoscible no por sí mismo. (Y no deja de ser claro que puede acontecerle esto a alguien: si uno es ciego de nacimiento, podría hacer inferencias acerca de los colores). De manera que para estos tales el discurso tiene que tratar necesariamente acerca de las palabras sin que éstas signifiquen nada (*Fís*. 193a3-9).

Como puede advertirse en el texto, la razón por la que Aristóteles considera que el intento de demostrar la existencia de la naturaleza es ridículo supone su teoría de la demostración, que se encuentra recogida principalmente en el libro de los *Analíticos posteriores.* Una "demostración", en sentido estricto, consiste en hacer manifiesto algo que era desconocido en un primer momento, a partir de algo que ya era conocido previamente y nos sirve como principio para argumentar. De manera que, si tuviéramos que demostrar la existencia de la naturaleza, entonces tendríamos que hacerlo a partir de algo que nos fuera más evidente, lo cual sería imposible en opinión del estagirita. Por lo tanto, si se le concede este punto, una vez aceptada la existencia de los seres naturales, la pregunta pertinente sería por la definición de "naturaleza" y ya no por su existencia.

Desde luego, la pregunta por la definición de la *phúsis* no está formulada para determinar qué son los entes materiales en general, pues hay algunos seres de este tipo que no son parte de la naturaleza. No es casualidad que el estagirita empiece por distinguir a los seres naturales de los artificiales, pues éstos también tienen materia. De manera que, lo propio de lo natural

tendría que ser algo más específico. Por ello, el filósofo griego procede de la siguiente forma:

> De las cosas que son, unas son por naturaleza y otras por otras causas. Son por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua: todas estas cosas, en efecto, y las que son análogas a éstas, decimos que son por naturaleza. Pero todas estas cosas que hemos dicho, parecen diferir de aquellas que no son por naturaleza. [...] En cambio, el lecho y el vestido, y cualquier otra cosa posible de este mismo género, [...] no poseen ninguna fuerza interna que los impela al cambio o al movimiento, mientras que sí lo poseen, en cuanto accidentalmente son de piedra, de tierra o de una mezcla de estos elementos (*Fís*. 192b8-20).

De acuerdo con este pasaje, el criterio para distinguir las cosas que son por arte de las que son por naturaleza es el "lugar" del cual proviene el principio de movimiento o reposo. Es evidente que hay movimiento, pero éste puede proceder de dos principios diferentes: uno intrínseco y otro extrínseco. Los animales, las plantas y los elementos no tienen el principio de movimiento en un agente exterior como sí lo tiene una mesa, una cama o una estatua, en el sentido de que ninguno de estos artefactos alcanza su configuración en virtud de la tendencia intrínseca de sus elementos materiales. En este punto se encuentra la diferencia más importante entre ambos tipos de sustancias. Si bien ambos son materiales y están sujetos al movimiento, éste procede en unos casos de un principio intrínseco y en otros de uno extrínseco.

Los seres que son por naturaleza tienen en sí mismos el principio de movimiento y reposo ya sea según el lugar, según el aumento o la disminución (según la cantidad) o según la alteración (según la cualidad). Por tanto, la naturaleza se definiría como el "principio y causa del movimiento y reposo en aquello que es primero y por sí y no por accidente" (*Fís*. 192b21-23). Es aquello desde lo cual se da el movimiento y por eso se le atribuye el ser principio como una especie de género. En lo que es obra del arte, ese principio no se da intrínsecamente, más que por accidente. Ése sería el caso, por ejemplo, de un hombre que pasara de estar enfermo a estar sano gracias a que él, por ser médico, se cura. Sin embargo, no decimos que esto sea *per*

se ya que casi siempre ser médico y ser curado se dan separados; aunque en este caso son lo mismo accidentalmente por predicarse de un mismo sujeto (*cf. Fís*. 192b23-27). A continuación, se introducirán algunas precisiones hechas por el mismo Aristóteles en el contexto de esta definición.

Al encontrar animales, plantas o seres inertes en el mundo natural más que referirnos a ellos como naturalezas, habría que denominarlos seres naturales, *i. e.* que poseen naturaleza (*cf. Fís*. 192b32-34). Tener naturaleza es poseer el principio de movimiento y reposo en sí mismo. El hombre tiene naturaleza y por eso no es otra cosa que él mismo, al igual que los demás animales, plantas o elementos. A su vez, son por naturaleza "todas las cosas dichas y todas aquellas que por sí mismas las constituyen o integran" (*Fís*. 192b35-36). Al decir "todas las cosas dichas", se refiere también a las cosas que poseen naturaleza, pero el énfasis está ahora en su acción causal. Por tanto, los compuestos de materia y forma no son naturaleza, pues no tienen razón de principio sino más bien de principiado. De ahí que no sea naturaleza, sino por naturaleza (*cf. Fís*. 193b5-6).

En el plano del movimiento se da también lo "conforme a naturaleza", que se hace alusión principalmente a la direccionalidad del proceso (*cf. Fís.* 192b35-193a3). La generación de un ser vivo se da conforme a la naturaleza cuando el movimiento hacia la forma se da apropiadamente. Así pues, si queremos explicar el dinamismo de la realidad, no basta con saber qué es la naturaleza en general. Es necesario distinguir también lo que tiene naturaleza, lo que es por naturaleza, y lo que es conforme a ella, pues ante nuestros ojos aparecen seres en constante devenir. Dicho lo anterior, procederemos ahora a la presentación de los distintos sentidos de naturaleza, lo cual nos permitirá ver el esfuerzo de Aristóteles por separarse de las posturas materialistas de su tiempo.

3. Los sentidos de naturaleza

Una vez definida qué es la naturaleza, revisaremos ahora los distintos sentidos que tiene el término para Aristóteles, pues no se trata en lo absoluto de una noción unívoca. De hecho, se pueden identificar dos acepciones básicas de ella: la primera entendida como materia y la segunda como forma.

En el primer sentido, al hablar de la naturaleza como materia, Aristóteles se refiere a "la primera materia sujeto de cada ser, que posee en sí

misma el principio del movimiento y el cambio" (*Fís*. 193a29-30). De esta manera, el filósofo griego se refiere a lo que en principio constituye a cada cosa sin referencia a la forma, como el bronce respecto de la estatua o la madera respecto del lecho. En estos casos, tanto el bronce como la madera constituyen a la estatua y al lecho, pero no se identifican con su forma y, por ello, no le dan su nombre a la cosa. Apelando a Antifón, Aristóteles pone como signo de ello el hecho de que si se plantase y pudriese la madera del lecho, entonces brotarán yemas y retoños que no son lechos, ni sillas, ni mesas sino madera. Esto se debe a que la forma artificial que hace que el lecho sea tal, es accidental (*cf. Fís*. 193a12ss).

En este contexto, Aristóteles hace referencia a otros pensadores anteriores diciendo que hubo algunos filósofos para los cuales "la naturaleza de las cosas es la tierra, y otros que es el fuego, otros que es el aire, otros que es el agua, otros que son varios elementos juntos a la vez" (*Fís*. 193a21). Aristóteles reporta que la tesis compartida por los filósofos antiguos de la naturaleza era que para que el cambio sea posible, debe haber un principio que permanezca inmutable a lo largo de todos los cambios o movimientos que se dan en el cosmos. Las modificaciones serían, propiamente hablando, cambios de las propiedades que se dan en dicho sustrato material, cuya identidad era motivo de discordia entre ellos. Aristóteles, desde luego, les concede una parte de verdad, pero añade un matiz.

En efecto, como ya se mencionó antes, la naturaleza puede entenderse como materia, pero también como forma. Aristóteles da tres argumentos para mostrar que esto sea así. El primer argumento parte de que, si algo es conforme a la naturaleza y es natural en acto, entonces se llama naturaleza (*cf. Fís*. 193a31ss). A su vez, si decimos que algo es natural sólo potencialmente, entonces no se le llama aún naturaleza. Esto mismo sucede, por analogía, en el arte. Así pues, tenemos que si algo recibe la forma que integra su propia definición, entonces aquello será natural en acto. De esta manera, dice Aristóteles, la naturaleza podría ser la especie y la forma de aquellos seres que tienen en sí mismos el principio del cambio y del movimiento.

El segundo argumento tiene una premisa mayor implícita: todo lo que resulta por generación es naturaleza.[1] La premisa menor puede tomarse de

[1] *Cf.* Santo Tomás de Aquino, *In Phys*, II, lect. I, n. 154.

los dos ejemplos que cita el mismo Aristóteles. El primer ejemplo es que el hombre se hace a partir del hombre, mientras que el segundo es el ya citado ejemplo del leño que pudriéndose hace brotar yemas y retoños, produciéndose así más madera. Estos ejemplos pueden traducirse en términos más universales diciendo que la forma de los seres naturales resulta de la generación, como es el caso de la madera y del hombre. Por lo cual, hay que decir que la forma es naturaleza.

El tercer argumento sostiene como premisa mayor que "la naturaleza dicha como proceso de generación es un camino hacia la naturaleza" (*Fís*. 193b12-13). La premisa menor es que la forma es el término del proceso de generación, por lo cual resulta que la forma es naturaleza. Así pues, a partir de estos tres argumentos, se podría concluir que no sólo la materia es naturaleza, sino también la forma. Esto, en la medida que es el principio que explica la identidad actual de una sustancia. Por lo anterior, podemos decir que la naturaleza es principio y causa del movimiento en aquello que es primero, por sí y no por accidente. Además, este principio es doble: es o bien la materia, o bien la forma.

En el mismo libro II de la *Física* encontramos otra explicación que complementa muy bien la identificación de los sentidos de naturaleza para entender la superación del materialismo que intenta Aristóteles. Me refiero a la exposición de las especies de *aitía* o causa que Aristóteles presenta en *Fís.* II 3. Es bien sabido que, para Aristóteles, dicha noción de *aitía* es polisémica y no es fácil expresar lo común entre todos los sentidos que se pueden encontrar de ella. La pregunta por el núcleo común de significado en este caso presenta una complejidad mayor a la que encontramos en otras nociones del mismo autor, como veremos a continuación.

4. La causa material y la causa formal

Aristóteles señala en *Met.* X 1 que, al referir las nociones polisémicas, siempre se deben distinguir dos cosas: (i) cuál es el *lógos* de 'X' y (ii) qué cosas se dicen 'X'.[2] La primera es la pregunta por la definición, mientras que la

[2] *Met.* 1052b1-3: "Pero hay que tener en cuenta que no es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen <uno> y qué es (*tí esti*) el ser de lo que es uno y cuál su *definición*".

segunda interroga acerca de las instancias que pertenecerían a esa clase de realidades. No obstante ello, dicha prescripción no es seguida por Aristóteles al pie de la letra cuando explica los sentidos de *aitía*. Por lo menos, ése parece ser el caso del recuento hecho en *Met.* V, que es un libro en el que aparecen la mayor parte de las nociones importantes de la filosofía aristotélica acompañadas de sus distintos sentidos y de su definición básica. En el capítulo 1, por ejemplo, Aristóteles distingue los sentidos en los que se puede decir que algo sea un principio (*arkhḗ*) una causa (*aitía*) o un elemento (*stoikheîon*). Curiosamente, el texto sólo arroja la *reductio ad unum* del significado del primero y del tercero de los conceptos, mientras que el denominador común de lo que se dice *aitía* brilla por su ausencia.[3] Lo más cercano a una definición es una caracterización que aparece en *Fís.* II 3, donde se dice que lo común a todos los sentidos de causa es que responden a la pregunta "¿por qué?" (*cf. Fís.* 194b16-23). De modo que, a manera de definición tentativa, podríamos decir que una causa es un principio —pues toda causa es principio, pero no viceversa (*cf. Met.* 1013a17)—, el cual responde a la pregunta "¿por qué?", *i. e.* un principio explicativo.[4] Por lo tanto, un camino razonable hacia la noción aristotélica de causalidad en toda su extensión es examinar en qué sentido son explicativos los distintos principios que se agrupan bajo la denominación de *aitía*.

En varios pasajes del *corpus* aristotélico, el de Estagira hace un recuento de cuántas y cuáles son las causas. Si bien, no usa sistemáticamente la fórmula "la causa X" donde X es el nombre de las cuatro causas, sí es posible encontrar un paralelismo importante entre los distintos recuentos.

[3] Acerca de la noción de *arkhḗ* dice: "lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, se hace o se conoce" (*Met.* 1013a17-19). De *stoikheîon* dice que lo común es ser "lo primero que es inmanente (*enupárkhon*) en cada cosa" (*Met.* 1014b14-15). De las *aitíai*, en cambio, no encontramos algo parecido en esos pasajes de *Met.* V. *Cf.* Ross, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, pp. 66-81.

[4] Carlo Natali también ensaya una definición de "causa" basada en algunos pasajes de los *Analíticos posteriores* (98b16-19) y las *Categorías* (14b11-13), según la cual dice que lo *aítion* es una relación de dependencia en la cual aquello que es *aitía* precede a lo *aitiatón*, y no viceversa (*cf.* C. Natali, "La noción de causa final en Aristóteles", en *Anuario Filosófico,* 32, p. 47). Simplicio, por su parte, decía que las causas son aquello por lo que "una entidad es lo que es o llega a ser lo que llega a ser y con lo que nosotros respondemos a la pregunta ¿por qué?"(*In Phys.* 316, 31-33).

Las exposiciones más completas de ello están en *Fís.* II 3[5] y *Met.* V 1.[6] Si bien éstas no son las únicas,[7] se puede decir que sólo en ellas se encuentra una clasificación que toma como punto de partida dos criterios distintos: primero, según la especie (*eîdos*) y, después, según el modo (*trópos*). El criterio para agrupar las especies de causas en un solo género de principios es, como ya dijimos, que todas ellas responden a la pregunta "¿por qué?"; sin embargo, cada una de ellas da razón de algo distinto, lo cual legitima la presente división. De cara a los fines de la presente exposición, *i. e.* mostrar dos de los momentos más significativos de la crítica de Aristóteles al materialismo, nos centraremos a continuación en la descripción de las dos primeras especies de causas identificadas por el pensador griego, las cuales corresponden precisamente a los dos sentidos de naturaleza.

El primer tipo de causa mencionado en *Fís.* II y *Met.* V es la materia (*húle̱*). Esta noción no es del todo intuitiva en Aristóteles, aunque pudiese pensarse lo contrario. Lo que traducimos a partir de *húle* como "materia" o como "causa material" es una noción más amplia que la nuestra. De hecho, al hablar de *húle* no se constriñe únicamente al sentido ya descrito en II 1, ni al recuento de los elementos que componen a cualquier sustancia natural o artificial (*cf.* Ross, 1936: 293; Moravcsik, 1995: 44). Los ejemplos de Aristóteles son heterogéneos:

1. El bronce de una estatua (*cf. Fís.* 194b24-25; *Met.* 1013a25).
2. La plata de la que está hecha una copa (*cf. Fís.* 194b25; *Met.* 1013a25-26).
3. Las letras de una sílaba (*cf. Fís.* 195a16; *Met.* 1013b17-18).
4. El material de las cosas fabricadas (*cf. Fís.* 195a17; *Met.* 1013b18).
5. Los cuatro elementos simples respecto de los cuerpos compuestos (*cf. Fís.* 195a17-18; *Met.* 1013b18-19).
6. Las partes del todo (*cf. Fís.* 195a18; *Met.* 1013b19-20).
7. Las premisas de la conclusión (*cf. Fís.* 195a18-19; *Met.* 1013b20-21).

[5] *Cf. Fís.* 194b24-195a3.

[6] *Cf. Met.* 1013a24-1013b25.

[7] Algunos recuentos más se pueden encontrar, por ejemplo, en *An.Post.* 94a20ss; *Met.* 994a1-11, 996b6-8.

Este elenco de ejemplos incluye tanto realidades corpóreas (una estatua, una copa…), como incorpóreas (una premisa, una sílaba…). La pregunta a responder, por tanto, es cuál es el denominador común de todos estos ejemplos. Como referencia tenemos, por ejemplo, que en *An. Post.* II 11 habla de la materia como un antecedente que necesita un consecuente (*cf. An. Post.* 94a20ss). A su vez, en *Met.* VII dice que la materia es "aquello que por sí no se dice como algo determinado, *i. e.* ni como cantidad ni como ninguna de las demás determinaciones con las que se *delimita* el ser" (*Met.* 1029a20-21). A partir de estos dos textos, se podrían identificar tres características de dicho principio explicativo: 1) es un antecedente que 2) necesita un consecuente y que 3) es algo indeterminado.

La descripción anterior se podría entender mejor, precisamente, a partir de la definición que da Aristóteles en *Fís.* II 3 y *Met.* V 2, donde expone que la materia es aquello a partir de lo que algo se genera y que permanece como algo inmanente (*enupárkhontos*; *cf. Fís.* 194b24 y 1013a24-25). Esta definición no hace referencia a algo determinado (como podrían ser los cuatro elementos, los átomos, etcétera), sino que es una denominación general —"aquello a partir de lo cual"— expresada como un principio explicativo. Así pues, una respuesta a la pregunta "¿por qué X es el caso?" sería la referencia a aquello a partir de lo que se genera algo y que permanece como intrínseco o inmanente. Ese antecedente de donde se genera la cosa necesita un consecuente, *i. e.* el principio de determinación (la forma). Es claro que en ese contexto el concepto "generación" está tomado en sentido amplio. Así se entiende cómo es que las premisas sean la materia de la conclusión o que lo sean las letras de las sílabas, porque a partir de ellas se componen o "generan".

Este tipo de causas o explicaciones no responde simplemente a la pregunta ¿de qué materia "x" está compuesto el cuerpo "y"?, sino en qué sentido "x" explica o da cuenta de "y", sea esto un cuerpo o no. En *Fís.* I, Aristóteles propone una explicación al problema del cambio en la que una condición necesaria —aunque no suficiente— para su existencia es la presencia de un sustrato, que correspondería al primer sentido de *aitía* (*cf. Fís.* 191a14-22). Por ello, se podría decir que el sustrato del cambio es aquello (i) a partir de lo que algo se genera y (ii) que permanece al final del cambio, *i. e.* un principio inmanente.

La materia es un principio explicativo en cuanto que da razón del comportamiento o de las propiedades de algo. Por ejemplo, a la pregunta de "¿por qué se hunde la copa cuando se arroja al agua?", responderíamos: "*porque* es de plata y la plata es pesada". Aquí la materia ofrece explicación de lo que le pasa a un compuesto en cierto sentido, puesto que existe gracias a ella. Si la pregunta es "¿por qué existe la copa?", una respuesta —o parte de ella— es: *porque* hubo una materia, en este caso la plata. A partir de ésta se produjo una copa, y el material permaneció hasta el final de la producción.

En *Fís.* II 1, como ya dijimos, Aristóteles señala que hay cosas que suceden "por o según naturaleza" y que la materia es uno de los dos sentidos que identifica como principio intrínseco de movimiento (*cf. Fís.* 192b35-193a1). El compuesto es "por naturaleza" y se explica parcialmente gracias a la materia. Ella, en contraste con la forma, no sólo es inmanente, sino que también está al inicio del cambio.[8] Por ello, también se puede hablar de manera análoga de materia en el caso de entidades incorpóreas, como en un silogismo o una palabra, pues ambas se componen de elementos (*v. gr.* premisas y sílabas). A manera de conclusión sobre este punto, puede decirse que la referencia a aquello a partir de lo cual algo se genera y que permanece como algo inmanente es una forma de explicar algo para Aristóteles, al menos, parcialmente.

En los tratados de biología encontraremos que Aristóteles establece una relación estrecha entre el tipo de un animal y su constitución material. Los animales salvajes, por ejemplo, tienen una composición considerablemente más terrosa y, por ello, cuentan con partes defensivas más útiles o peligrosas, aunque piensan menos (*cf. PA* 655b10ss). Una naturaleza terrosa tendrá más peso, lo cual hace que la mayor parte del cuerpo sea "aflojerado", pues tiene mucho qué cargar. En ese sentido el hombre tiene una gran ventaja: es el animal de naturaleza más liviana. Si bien, las explicaciones por causa material no son las más importantes para Aristóteles, como se verá más adelante, ello no obsta para que el estagirita advirtiera su importancia en la explicación de lo que sucede en los vivientes y en la naturaleza en general.

Una vez dicho lo anterior, en el recuento de las distintas maneras de dar razón de algo, el segundo sentido de causa en Aristóteles es la forma (*eîdos*)

[8] *Cf.* Santo Tomás de Aquino, *In Phys.* II, l. 5, n. 118.

y el modelo (*parádeigma*; *cf*. *Fís*. 194b26-29). Al introducir este nuevo tipo de causa en el elenco, Aristóteles se suma de alguna forma a la segunda navegación platónica.[9] La materia y sus propiedades no son los únicos elementos explicativos de un fenómeno, es decir, la materia es un elemento necesario para dar cuenta del comportamiento de los entes naturales, pero no es suficiente. El pasaje que referimos anteriormente de *Fís*. II 1 da alguna pista del tipo de explicación que se remite a este principio:

> En efecto, tal como se llama 'arte' a lo que es conforme al arte, es decir, a lo artístico, así también se llama 'naturaleza' a lo que es conforme a la naturaleza, esto es, a lo natural. Pero de ningún modo diríamos que algo es conforme al arte, ni que es arte si sólo es cama en potencia pero todavía no tiene la forma de cama. Tampoco lo diremos respecto de las cosas que están constituidas por naturaleza, ya que la carne o el hueso en potencia ni tienen aún su propia naturaleza ni son por naturaleza antes de adquirir su determinación conceptual específica, por medio de la cual establecemos la definición de carme o hueso (*Fís*. 193a31-193b3).

Si nos preguntamos qué explica una forma, la respuesta aristotélica, según el texto citado, es que el *eîdos* es responsable de lo que actualmente

[9] El recuento de *Fís*. II 3 y *Met*. V 2 hacen referencia al *parádeigma* además del *eîdos*, lo cual ha recibido distintas explicaciones. Según el testimonio de Simplicio, Alejandro de Afrodisia decía que esto se debe a que la forma es un modelo en el que la naturaleza ha sido dirigida no por elección, sino más bien como una especie de marioneta (*cf*. Simplicio, *In Phys*. 311, 29-30). Sin embargo, no hay un consenso definitivo acerca de este punto entre los comentaristas. Ross, por ejemplo, sostiene que esto se debe a que estamos frente a un escrito más cercano, en el tiempo, a la estancia de Aristóteles en la Academia (*cf*. Ross, *Aristotle's Physics*, p. 512). Tomás de Aquino, por su parte, dice que se introducen estos dos elementos (especie y paradigma) "debido a las diversas teorías acerca de la esencia de las cosas" (*In Phys*. II, l. 5, n. 118), haciendo referencia concretamente a Platón y a los filósofos de la naturaleza. El ejemplo de la octava, en efecto, debe ser platónico (*cf*. Charlton, *Aristotle's Physics. Books I and II*, p. 100). Sin embargo, esto no debe confundirse con lo que la tradición neoplatónica desarrolló bajo el nombre de "causa ejemplar", como bien apunta el comentarista antiguo Filópono: "actualmente hay otras dos causas de las cosas que llegan a ser, la instrumental y la paradigmática, las cuales Platón también enumeró entre las causas, pero Aristóteles, como filósofo de la naturaleza, no las incluyó" (*In Phys*. 241, 15-19). En la misma dirección, Simplicio atribuye a Platón la introducción de la causa ejemplar y la causa instrumental (*In Phys*. 3, 16-19).

es una sustancia. La forma no explica por qué podía llegar a ser lo que ahora es, sino que se hace cargo de un "por qué" distinto e irreductible, a saber, la actualidad del objeto, pues los elementos de un compuesto sólo lo constituyen realmente cuando están organizados de cierta manera. La organización actual es gracias a la forma. Una explicación silogística por causa formal podría ser la siguiente:

Las cosas privadas de luz por estar ocultas están eclipsadas
La Luna está privada de luz al estar oculta
La Luna está eclipsada

En este argumento, "*estar privada de luz por estar oculta*" es el término medio que explica por qué ocurre un eclipse (*cf.* Barnes, 1987: 92; Barnes, 1993: 227-228). La explicación es por causa formal porque estaría enunciada la forma y la esencia de un eclipse. En la medida que acto y potencia son irreductibles entre sí, las explicaciones materiales, como la que vimos en el apartado anterior, y las formales, como la recién mencionada, son irreductibles. No obstante ello, no debe olvidarse que para Aristóteles la materia y la forma no son objetos o cosas, sino principios explicativos. De aquí que sean relacionales, es decir, pueden variar de un contexto a otro (*cf.* *Fís.* 193a18-20, 194b8-9 y *Met.* 1045b18-19).

Como podrá advertirse, la definición de naturaleza expresada en estos términos —*i. e*. como materia y como forma— es reveladora de la postura aristotélica frente a los filósofos materialistas y de su visión general del cosmos. Son dos principios y dos causas sin las cuales no se puede explicar lo que sucede en el mundo natural.

Además, cabe señalar en este punto que la oposición entre naturaleza y arte introducida por Aristóteles es un punto que no se debe minimizar. El filósofo griego no sólo pretende oponer lo natural con lo artificial —lo cual es en cierto modo evidente. Detrás de este abordaje del tema de la *phúsis*, está también una toma de postura frente a Platón. La naturaleza, tal y como es presentada en el *Timeo*, es un caso peculiar de obra de arte. En cambio, la definición aristotélica de naturaleza, llevada hasta sus últimas consecuencias, no deja lugar a una consideración del cosmos como la platónica. Si la naturaleza es principio intrínseco de movimiento, ya sea como forma o

como materia, el orden del mundo no necesita de un principio extrínseco para explicarse. De ahí que sea importante aclarar que el lugar que tiene un principio metafísico en este cuadro explicativo no es el de un ser providente, sino el de ser la causa última que da razón de otro fenómeno: la eternidad del movimiento. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

5. La inmaterialidad del Primer Motor

En el punto anterior, hemos visto uno de los intentos de Aristóteles por superar el materialismo de su época. A partir del señalamiento de que la materia no es suficiente para dar razón de la naturaleza, ubica un principio distinto que, como ya vimos, es la forma. Sin embargo, ésta no es la única toma de postura frente al materialismo. En otros lugares de la misma *Física*, como el libro VIII, Aristóteles postula la existencia de otro tipo de entidad irreductible de la materia y, de alguna manera, separada de ella. Dicha entidad aparece en dicho tratado de la naturaleza para dar cuenta de la eternidad del movimiento y reaparecerá, entre otros lugares, en el libro XII de la *Metafísica* con ocasión del estudio de las sustancias separadas.[10]

Los primeros dos capítulos de *Física* VIII están consagrados a demostrar la eternidad del movimiento.[11] Sin embargo, una vez que ha llegado a tal conclusión, Aristóteles dedica varios capítulos a escudriñar en la naturaleza de la causa que explicaría el carácter incesante del cambio. Es ahí donde aparece la teoría del Motor Inmóvil aristotélico que ha sido objeto de una larga revisión por parte de las distintas tradiciones de comentaristas.

El argumento utilizado por Aristóteles para demostrar la necesidad de un Primer Motor de naturaleza inmóvil que explique la eternidad del cambio, es un razonamiento que se construye sobre la base de dos tesis fundamentales de la física aristotélica: todo lo que se mueve es movido por otro y ninguna serie de causas o de motores y movidos puede ser infinita (*cf.*

[10] Sobre la relación de las dos versiones de la teoría, *cf.* Ross, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, pp. 214-219, y Gourinat, "Le premier moteur selon Physique VIII et Métaphysique Λ: physique et philosophie première", en M. Bonelli, ed., *Physique et métaphysique chez Aristote*, pp. 175-206.

[11] He intentado hacer una presentación de los argumentos contenidos en esos pasajes en Ross, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, pp. 21-59, 115-141 y 148-156.

Fís. 255b31-256a2). De ahí la necesidad de que haya un Primer Motor. El argumento para llegar a esta conclusión discurre de la siguiente forma: "en efecto, es imposible que <la serie de> motor y movido mismo por otro vaya al infinito, ya que entre las cosas infinitas no hay ninguna que sea primera. Por lo tanto, si todo lo movido es movido por algo y si el primer motor es movido pero no por otro <motor>, él debe moverse por sí mismo" (*Fís.* 256a17-21). Como podrá advertirse, el argumento *prima facie* parece ser una petición de principio (*cf.* Wardy, 1990: 89). Su estructura es la siguiente:

(1) Si la serie motor-movido es infinita, ninguno de ellos sería el primero.
(2) Es necesario que algo sea primero.
(3) Por lo tanto la serie de motores no es infinita (*i. e.* hay un motor al inicio o un primer motor).

No obstante la apariencia de circularidad, el argumento admite una lectura más caritativa, siempre que se admita que el término "primer" o "primero" tenga, por lo menos, dos significados distintos en el argumento, lo cual parece ser el caso. Podría sostenerse que los dos sentidos de "primero" usados por Aristóteles en este contexto son: como "el primero de la serie" y como "el principal de la serie". Si esto es verdad, el argumento entonces podría reformularse de la siguiente forma: la serie motor-movido debe ser finita (*i. e.* debe haber un motor al *inicio* de la serie causal), porque si ése no fuera el caso, no habría un motor *principal*. La *ratio* de cada uno de los significados de "primero" no es idéntica. Es perfectamente concebible algo que está al inicio de la serie y que no es el elemento principal de la misma (por ejemplo, el primer nombre en la lista de pasajeros de un vuelo o la primera perla de un collar) y viceversa. La distinción entre los sentidos de "primero" parece estar también expresada en el siguiente texto:

> Que todo lo movido es movido por algo, sin embargo, puede suceder de dos modos: en efecto, o bien que lo movido no sea puesto en movimiento por el motor mismo (sino por acción de otra cosa que mueve al motor), o bien que sea puesto en movimiento por el motor mismo; y este motor o bien es el primero inmediatamente después del último <miembro de la serie> o bien mueve a través de muchos <motores intermedios>. Por ejemplo, el bastón mueve a la piedra y es movido por la mano que, a su vez, es

> movida por el hombre. Éste, sin embargo, ya no <mueve> por ser movido por otra cosa. Claro que afirmamos que ambos motores, tanto el último como el primero, mueven pero en mayor medida lo hace el primero (*Fís*. 256a4-10).

Este texto sirve para mostrar que, para Aristóteles, el problema de la existencia de una serie infinita de motores y movidos es que no habría un motor principal, porque en las series causales infinitas todos los motores están en el mismo plano. La distinción entre el motor principal y los motores intermedios es crucial en este sentido.[12] En una serie causal infinita, todas las instancias involucradas están en el mismo plano: se comportan como los motores intermedios y/o secundarios que se recogen en el ejemplo, *i. e.* aquellos que no explican en sentido estricto por qué algo se mueve y su propio movimiento se lo deben a otro motor.[13] La explicación, en este caso, simplemente se pospone. Incluso si pensáramos en una cadena finita, pero cerrada o circular, tendríamos el mismo problema. Todo movería en virtud de que es movido por otro y no existiría el agente principal que necesitamos para que haya movimiento. De manera que hay que llegar, necesariamente, a un motor que mueva sin ser movido por otro.

El argumento, en efecto, funciona siempre y cuando se le conceda a Aristóteles que el esquema explicativo de lo micro (hombre, mano, bastón y piedra), puede trasladarse al nivel macro (el cosmos). En *Met*. II 2 aparece una indicación en ese sentido: "en este tipo de infinitos, y en el infinito en general, son igualmente intermedias todas las partes hasta el término presente. Por tanto, si no hay ninguno primero no habrá en el total, *causa* alguna en absoluto" (*Met.* 994a16-19). La descalificación de las series causales infinitas radica en que no hay criterio alguno para identificar en ese contexto un agente principal. De ahí que la conclusión sea que: "si todo lo movido debe ser movido por algo, ya sea por algo movido por otro o no, y si es movido por otra cosa, es necesario que exista un motor primero que no sea movido por otro. Y si el primer motor es de tal índole, no hay necesidad de que haya otro <motor intermedio que esté en movimiento>"

[12] El antecedente en Platón puede encontrarse en *Leyes* 895a-c.

[13] La insuficiencia explicativa de los motores intermedios reaparece en *Met.* XII, *cf.* 1072a24-25.

(*Fís*. 256a13-17). La distinción de los modos en los que un motor mueve a otra cosa arrojaría que para todo movimiento hay un motor que mueve por sí mismo y en sí mismo, es decir, un motor principal. Ser un motor secundario contrasta con ser el motor principal y ser el primer motor de la serie es opuesto a ser intermediario. El argumento de Aristóteles viene a decir que es necesario un motor al inicio de la serie que no sea movido por otro, ya que ésta es la única forma de que haya un agente causal que lo produzca principalmente, *i. e.* por sí mismo.

Esta conclusión abre paso, a su vez, a otras discusiones en la física aristotélica. Si las series causales involucradas en la explicación global del cambio no son infinitas, hay que dar razón de la naturaleza del principio explicativo que se está postulando. Aristóteles avanza en la dirección ya conocida que arroja como conclusión una causa de naturaleza distinta al mundo material. Esto es así porque nuestro autor pensaba que no sólo es necesario explicar por qué cambian las cosas, sino por qué lo hacen eternamente (*cf. Fís*. 250b11-15).

En esa línea, Aristóteles defiende que debe existir un primer principio del movimiento que carezca de magnitud. En *Fís.* VIII podemos encontrar la demostración *in extenso* de por qué el Primer Motor carece de partes y de magnitud. En *Met.* XII hay una referencia explícita a esta demostración (*cf. Met.* 1073a5-11). Las razones por las que Aristóteles se pronuncia a favor que el Primer Motor carece de magnitud se deriva de las siguientes tres imposibilidades:

(1) No es posible que una magnitud finita mueva durante un tiempo infinito.
(2) No existe un poder infinito en una magnitud finita.
(3) Una magnitud infinita no puede tener una potencia finita.

Las dos primeras son las más importantes de cara a la caracterización del Primer Motor. La tercera implicaría suponer la existencia de una magnitud infinita en acto, lo cual es insostenible en el contexto de la filosofía aristotélica por tratarse de una contradicción en términos (*cf. Fís.* 204b10-206a8). El argumento general se construye sobre la base de que si el Primer Motor tuviera magnitud, o bien debería mover durante un tiempo infinito —pero no

podría— o bien necesitaría un poder infinito —que tampoco podría tener. De manera que diremos que carece de ella, lo cual implicaría que no es un cuerpo. Veremos a continuación el detalle de los argumentos principales.

Los argumentos de VIII 10 parten de dos supuestos (*cf. Fís*. 266a12-15):

S1. Para todo movimiento existen tres factores: el motor, lo movido y el tiempo.

S2. Estos factores, o son todos ellos infinitos, o todos finitos o sólo lo son algunos de ellos.

A partir de la articulación de estos supuestos, se llega a la conclusión de que el Primer Motor no tiene magnitud y, por tanto, no es un cuerpo. En estos pasajes de VIII 10, obviamente, Aristóteles da por supuesta la demostración de que no existen magnitudes actualmente infinitas.

El primer paso para mostrar por qué el Primer Motor carece de cualquier tipo de magnitud consiste en argumentar que si así fuera y se tratara de una magnitud finita, no podría mover eternamente. El argumento se encuentra en el siguiente fragmento:

> Sea, pues, A el motor, B lo movido y C el tiempo infinito durante el cual se produce el movimiento. Pues bien, supongamos que D sea lo que mueve a E, una parte de B. No hay duda de que no lo moverá en un tiempo igual a C, por cuanto moverá una cantidad más grande en un tiempo mayor. En consecuencia, el tiempo —digamos F— no es infinito. Así pues, al agregar un D a otro, agotaré A, y al agregar un E a otro, agotaré a B. Sin embargo, no agotaré el tiempo aunque permanentemente sustraiga <una parte> igual <de él>, ya que <*ex hypothesi*> es infinito. Se sigue que la totalidad A pondrá en movimiento a la totalidad B en un tiempo finito <es decir, en una parte> de C. No hay nada, por tanto, que pueda ser movido por un motor finito durante un tiempo infinito. Consiguientemente, resulta evidente que no es posible que algo finito mueva durante un tiempo infinito (*Fís*. 266a15-23).

El argumento aquí recogido sigue los pasos que se enumeran a continuación:

1. A es el motor.
2. B es lo movido.
3. C es el tiempo infinito durante el cual debería darse el movimiento.
4. D1, D2,… son las partes de A.
5. E1, E2,… son las partes de B.
6. F1, F2,… son partes de C.

 Hasta aquí están puestas las premisas que una vez combinadas entre sí arrojan la conclusión buscada, como puede verse a continuación:

7. Si D1 mueve a E1, lo moverá en un tiempo finito F1.
8. Si agregamos D2… a D1 y E2…a E1, agotaremos a A y a B en un tiempo finito F2.
9. Si agotamos a A y a B en un tiempo finito F2, no agotaremos a C (ya que C es infinito).
10. Por tanto, se sigue que la totalidad A pondrá en movimiento a la totalidad B en un tiempo finito F2 (*i. e.* una parte de C).

Al dar por supuesta una relación proporcional entre el tiempo que tarda en mover el "todo" (en este caso A que mueve a B) y el tiempo que tardaría en mover una de las partes (*v. g.* D1 a E1), se concluye que es imposible que una magnitud, al ser finita, pueda mover durante un tiempo que es infinito. De acuerdo con el argumento citado, el "todo" sólo puede mover durante el tiempo que resulta de la suma de los tiempos parciales, en los que cada una de las partes de A movería a una parte de B. Si esta conclusión es correcta y el Primer Motor es el factor explicativo que da razón de la eternidad del cambio, entonces debe carecer de magnitud.

Aristóteles examina una segunda alternativa una vez argumentado lo anterior: ¿Puede haber un poder infinito en una magnitud finita? La aclaración al respecto es importante porque alguien podría objetar el argumento anterior introduciendo esa salvedad, *i. e.* diciendo que el Primer Motor tiene magnitud y mueve gracias a que tiene una potencia infinita.

El argumento en contra de dicha objeción se encuentra en el siguiente pasaje:

> […] admítase que la potencia mayor es aquella que produce igual resultado en menor tiempo; por ejemplo, una potencia que produce calor o que endulza o que lanza o, en términos generales, que produce un movimiento. Es forzoso, por consiguiente, que lo que recibe una acción sea afectado por un agente finito, pero que posee una potencia infinita; y su afección será mayor que la que experimenta por obra de otro agente, porque la potencia infinita es más grande que cualquier otra potencia (*Fís.* 266a26-30).

La primera parte del argumento que se puede extraer de este texto quedaría así:

(1) Una potencia mayor es aquella que produce igual resultado en menor tiempo.

Los ejemplos que da Aristóteles se refieren a tres poderes o capacidades diferentes: la de calentar algo, la de endulzar algo y la de lanzar algo. De manera que A es más "endulzante" que B, si A calienta o endulza lo mismo que B, pero en menos tiempo. El argumento, entonces, continuaría así:

> Pero, por cierto, nada semejante puede darse en tiempo alguno. En efecto, si A es el tiempo durante el cual la fuerza infinita desarrolla su acción, como calentar o impulsar, y si AB es el tiempo durante el cual una fuerza finita desarrolla su propia acción, al agregar a ésta una fuerza finita siempre mayor, en un momento dado llegaré a algo cuyo movimiento se da en el tiempo A. Porque si añado en forma constante a una magnitud finita, excederé cualquier magnitud determinada. Y si sustraigo <de una cantidad finita>, del mismo modo llegaré a una magnitud menor <que cualquier cantidad dada>. En consecuencia, la fuerza finita pondrá en movimiento en igual tiempo que en el que lo hace una fuerza infinita. Esto, empero, es imposible. Por tanto, nada finito puede tener una potencia infinita (*Fís.* 266a31-b6).

Recordemos que uno de los supuestos de estas argumentaciones es que en todo movimiento se ven involucrados tres factores: el motor, el movido y el tiempo. Debido a esto, el argumento toma la siguiente forma:

(2) A es el tiempo finito durante el cual la fuerza infinita desarrollaría su acción.
(3) AB es el tiempo durante el cual una fuerza finita desarrolla su propia acción, al agregar a ésta una fuerza finita siempre mayor.
(4) Si añado una fuerza finita en forma constante a una magnitud finita, excederé cualquier magnitud determinada y en un momento dado llegaré a algo cuyo movimiento se da en el tiempo A.

(5) Si llego a algo cuyo movimiento se da en el tiempo A, la fuerza finita pondrá en movimiento en igual tiempo que en el que lo hace una fuerza infinita.

La implicación (5), como puede verse, entra en contradicción con la tesis (1). Una potencia infinita tardará lo mismo que una finita en producir su efecto, lo cual viola el axioma que se había postulado. De ahí que se diga que nada finito puede tener una potencia infinita. Esto era lo que se intentaba demostrar.

Una vez probadas las tesis (1) y (2), Aristóteles argumenta ahora en contra de que una magnitud infinita pueda tener una potencia finita. Es importante aclarar que esto ya no juega un papel decisivo en la discusión acerca del Primer Motor, como bien señala Simplicio al comentar estos pasajes (*cf.* Simplicio, *In Phys.*, 1340, 16-22). No obstante lo anterior referiremos brevemente su contenido.

Aristóteles formula ese último argumento a partir de los siguientes supuestos (*Fís.* 266b6-8):

S1: En una magnitud menor puede darse una potencia mayor.
S2: Una potencia aún mayor residirá en una magnitud mayor.

Dicho esto, el argumento dice que si tenemos una magnitud finita (BC) con una potencia finita que en un tiempo EF pone en movimiento a D, entonces el doble de BC tardará en mover a D el tiempo FH (que sería la mitad de EF; *Fís.* 266b8-14). Sin embargo, aunque se siga tomando una magnitud mayor, jamás recorrerá una magnitud infinita (*v. g.* AB), sino que tomará una fracción siempre menor que el tiempo dado. La potencia de AB, por consiguiente, será infinita, pues excede cualquier potencia finita

(*Fís.* 266b14-20). Este argumento, de cualquier manera, funciona sobre la suposición de lo que Aristóteles considera una tesis absurda: la posibilidad de que haya una magnitud infinita en acto (*cf. Fís.* 204b10-206a8).

Con esta disposición queda consignado que el Primer Motor carece de magnitud. Si la tuviera, entonces no podría mover eternamente y, además, sería inútil asignarle una fuerza infinita, pues tal poder no se puede dar en una magnitud finita.

6. Conclusión

Hemos visto que, a partir del análisis de *Fís.* II 1 y VIII 10, es posible reconstruir dos momentos claves del discurso aristotélico acerca de la naturaleza y las sustancias. En particular, nos referimos a los intentos del filósofo griego por superar el materialismo de los filósofos anteriores a él. En primer lugar, como hemos visto, lo hace tratando demostrar que los seres naturales no son solamente materia, sino que también hay un principio inmaterial que explica el porqué de su esencia. En segundo lugar, encontramos que Aristóteles trata de mostrar que para dar una explicación cabal del cosmos es necesario introducir la existencia de un principio del cambio que carezca de magnitud, es decir, que no sea un cuerpo. De esta forma, Aristóteles se embarca en la tradición de la segunda navegación platónica en contra de algunas posturas de la filosofía presocrática. Su intento no pasó inadvertido para las tradiciones posteriores que vieron en estas teorías un modelo de ciencia natural que podía ser fecundo en el marco de nuevos descubrimientos. De ahí la importancia de ubicar los argumentos principales que están detrás de las posturas ya referidas. No sólo la Edad Media tuvo especial interés en estos desarrollos científicos y filosóficos, sino que también algunos filósofos modernos volvieron su mirada hacia ellos, como sucedió con el mismo G. W. Leibniz, que en una célebre carta a Thomasius dice lo siguiente:

> No me avergüenzo de afirmar que encuentro en los libros de Aristóteles más cosas acertadas que en las *Meditaciones* de Descartes […]. Hasta me atrevería a decir que la filosofía renovada podría aceptar sin ningún pre-

juicio los ocho libros de Aristóteles en su totalidad. […] En efecto, lo que Aristóteles argumenta con respecto a la materia, la forma, la privación, la naturaleza, el lugar, lo infinito, el tiempo o el movimiento es en la mayoría de los casos algo cierto y demostrado. […] Incluso la forma substancial, aquello por lo cual la substancia de un cuerpo difiere de la de otro ¿quién no lo admitirá? Nada hay más cierto que la materia prima.[14]

[14] Carta VI de Leibniz dirigida a Santiago Thomasius (30 de abril de 1669) contenida en "Korrespondenz Jakob Thomasius" (1663-1672). El fragmento citado corresponde al parágrafo I 16.

Anaximandro y los inicios del concepto de sustancia

Francisco Javier Luna Leal
Universidad de Barcelona
lechuza@unam.mx

Asbtract: The Aristotle's criticism of presocratic philosophers gives to us priceless information to know the history of philosophy; but also a series of misunderstandings about the early philosophers. In the specific case of Anaximander's thought, it's necessary to see in the light of the Ionian enlightenment, whence arises both philosophy, history, demonstrative geometry and, above all, that we named as rational perspective. Inside the concerns of that epoch were the question concerning the World, its form and origin, the order and regularity of phenomena and what is behind appearances and can explain the origins, process and purpose of the reality. The meager Fragment of Anaximander's gives us realise the scope and depth of his philosophical reflection and it's witness of his unique and original concept of substance.

Introducción

Hace ya medio siglo que Charles H. Kahn resaltara —en su brillante libro *Anaximander and the origins of the greek cosmology*— el importante papel que jugó Anaximandro de Mileto en los inicios de la ilustración griega. Ahí, Kahn afirmó:

> Si uno examina los restos de la época antigua, es Anaximandro quien emerge cada vez más claramente como la figura central en el pensamiento del siglo vi. Es, con toda probabilidad, la obra que estableció las líneas a lo largo de las cuales la ciencia antigua fue desarrollada y su mente quien dio a la filosofía griega de la naturaleza su sello característico. En el estado imperfecto de nuestra documentación, este juicio está obviamente más allá del alcance de cualquier tipo de prueba rigurosa. Lo que puede afirmarse con certeza, sin embargo, es que Anaximandro es mucho más accesible para un historiador moderno de lo que son las figuras tan fabulosas como

> Tales y Pitágoras. Fue él quien primero escribió un περί φύσεως, y con ello estableció una nueva forma literaria —la primera en la que se empleó la prosa— que iba a servir de base para la nueva tradición científica. Su trabajo es, pues, el ancestro de todas las muestras posteriores del género, incluyendo el *Timeo*, los tratados de física de Aristóteles, y la *De Rerum Natura* de Lucrecio (Kahn, 1960: 6).[1]

Evidentemente el papel de Anaximandro no es menor, pero dicho papel se deduce más bien por medios indirectos que por los exiguos documentos que conservamos sobre él. Nuestro conocimiento del jonio se limita a un par de líneas preservadas por autores posteriores, específicamente son treinta y tres palabras griegas que constituyen el llamado Fragmento del libro de Anaximandro. Pese a las exiguas evidencias directas, poseemos una abundante doxografía que muestra los interesantes vínculos del pensamiento del jonio con conceptos claves del desarrollo filosófico griego.[2] Gracias a esto podemos reconstruir una imagen, probablemente imperfecta pero no menos valiosa, de las ideas de Anaximandro.

De inicio, conviene dar un ligero rodeo por los datos biográficos para ubicarnos contextualmente: Anaximandro nació en la ciudad jonia de Mileto. Según Hipólito fue hijo de Praxíades y discípulo de Tales. Varias fuentes repiten la misma noticia, aunque respecto a que fuera discípulo de Tales no hay evidencia fuera de estos testimonios para afirmar una relación de esta índole. Lo más seguro es que fuera Teofrasto quien hiciera tal engarce, pues ve en Anaximandro un discípulo de Tales y en Anaxímenes uno de Anaximandro, lo que da vida al mito de la escuela jonia.[3] La existencia de

[1] La traducción de los textos es mía, salvo cuando se indica la referencia.

[2] Existe otra vía para acceder al pensamiento de Anaximandro y es la del propio Kahn, que traza una vía filológica por la doxografía, especialmente por la obra de Teofrasto que se conservó en Simplicio, Hipólito, el pseudo Plutarco y Aecio. Pues la mayor parte de las noticias sobre el milesio provienen de la obra de Teofrasto y tienen una fuerte carga de aristotelismo.

[3] Dicha idea ha recorrido la moderna historia de la filosofía y aún es común verla asentada en manuales escolares. Por ejemplo en la *The History of Philosophy* de William Enfield, I: 151, *apud A Critical History of Philosophy* de Asa Mahan, I, pp. 229-230, y, por citar un ejemplo contemporáneo, *cf.* Pilar Fernández, *Historia antigua universal II: el mundo griego*, p. 453. Incluso Popper (*El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración*

dicha escuela se enlaza a su vez con una segunda hipótesis, igualmente muy difundida, de que existió una especie de progreso en el pensamiento: desde un origen casi mítico (Tales), pasa por otro poético (Anaximandro) y, finalmente, arriba a explicaciones racionales (Anaxímenes).[4]

Sin cerrarse a la posibilidad de algún contacto personal entre los tres grandes milesios, es mucho más atractivo ubicarlos en el periodo de ilustración griega que da a luz no sólo a la filosofía, sino también a las disciplinas de la historia y la geometría demostrativa. En ese sentido, cada disciplina surge desde un tamiz social profundo que es el conflictivo mundo social jonio del siglo VI a. C. Por lo tanto, no es extraño ver aparecer similitudes, pues en buena medida lo que se busca es explicar la realidad desde una perspectiva que terminará por llamarse racional. Desde esta visión sociocultural, tanto los puntos de inicio como de llegada son concurrentes, mientras que los desarrollos se rigen por las directrices que marca cada individuo. Aunque a menudo se ha concebido a cada disciplina desde sus orígenes como una parcela perfectamente delimitada del saber, los vínculos están ahí: desde el mismo lenguaje que cada pensador intenta modelar partiendo de la poesía y el mito, hasta la falta de fronteras entre saberes que expresa la palabra *sofós*. Las fronteras entre disciplinas son posteriores y sólo obvias en retrospectiva, pues no es menos profunda la reflexión sobre la universalidad de lo humano en Heródoto que la del *aér* omniabarcante de Anaxímenes, aunque posteriormente Aristóteles sí incluyó al segundo en la genealogía filosófica y excluyó al primero.[5]

presocrática, pp. 41-43) fue mucho más lejos y reconstruyó (o imaginó) el funcionamiento de dicha escuela.

[4] El ejemplo más claro de esta idea sería Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers*, p. 38. Al respecto, George Menake (*Three Traditions of Greek Political Thought: Plato in Dialogue*, pp. 55 y ss.) hace una excelente reconstrucción de las posturas, especialmente interesantes sobre este punto de autores clásicos como Cornfort y Burnet, entre otros.

[5] Aristóteles explica su postura sobre la distancia entre historia, poesía y filosofía en la *Poética* 1451 a-b. Incluyo en el ejemplo anterior a Anaxímenes y no a Anaximandro, pues como bien denota Eggers (C. Eggers y V. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, p. 5), Aristóteles evita hablar de Anaximandro y sus problemáticas ideas, para el encuadre de la filosofía del estagirita.

Los intentos más recientes que buscan recuperar el contexto del pensamiento jonio en general, y de Anaximandro en particular,[6] nos muestran un mundo mediterráneo amplio y lleno de conexiones, incluidas aquellas entre los griegos y el resto de las civilizaciones de la antigüedad. En el tema que nos ocupa, el contexto nos ofrece valiosas claves para comprender a nuestro autor y su obra; Anaximandro nació antes de las guerras médicas y muere aproximadamente cuando los persas anexan Lidia y con ella la mayor parte de Jonia. El periodo es un siglo de fuerte expansión marítima por parte de los griegos, que intensificó los ya de por sí significativos contactos con las culturas del Cercano Oriente y con el resto del Mediterráneo. Gran parte de la fama de Anaximandro se debió precisamente al mapa que compuso del mundo conocido, fruto del interés por la navegación. Si bien las fuentes no dan demasiados detalles de dicho mapa, la noticia es consistente y no existen evidencias para dudar de ella. Sobre este mapa Estrabón afirma: "Eratóstenes dice que los primeros en seguir a Homero fueron dos, Anaximandro, amigo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. Aquél fue el primero que editó una carta geográfica, mientras que Hecateo dejó un diseño cuya autenticidad conocemos por el resto de sus escritos"[7] (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, 2001: 117).

La noticia anterior en sí misma es testimonio de la curiosidad de los griegos por el Mundo. Es significativo que Hecateo, una generación más joven, además de hacer un nuevo mapa, que afirman se basaba en el de Anaximandro, también dejó una descripción de los pueblos vecinos. El propio Heródoto se interesó por dicho mapa, aunque a sus ojos dicho mapa mostraba más bien el desconocimiento por la geografía, pues hace una crítica detallada en su libro IV de la *Historia*. Ahí dice: "Pero me da risa que ya ha habido muchos que han trazado mapas del mundo sin que ninguno los

[6] Por ejemplo: Alan M. Greaves, *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*; D. L. Couprie, R. Hahn y G. Naddaf, *Anaximander in context. New studies in the origins of greek philosophy*, y Robert Hahn, *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*.

[7] τοὺς πρώτους μεθ᾽ Ὅμηρον δύο φησὶν Ἐρατοσθένης, Ἀναξίμανδρόν τε Θαλοῦ γεγονότα γνώριμον καὶ πολίτην καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον: τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα, τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα, πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς. Estr., I, 7.

haya comentado detallada y sensatamente: representan un océano que, con su curso, rodea toda la tierra —que según ellos, es circular, como si estuviera hecha con un compás" (trad. 2000: 312).[8]

El mapa que describe Heródoto coincide en primera instancia con la descripción del escudo de Aquiles que hace Homero,[9] y nos muestra cómo la épica era la inspiración básica para la estructura general de como se concebía al Mundo. La mayoría de las reconstrucciones del mapa de Anaximandro concuerdan con la división tripartita de la tierra, con el Mediterráneo como centro y con el río Océano como contorno del mundo. Pero, según la doxografía, Anaximandro fue con su mapa más allá de la imagen general de la mitología homérica, se interesó por señalar los equinoccios y solsticios, y también afirma Plinio que fue el primero que "comprendió la oblicuidad [del zodiaco]"[10] (C. Eggers y V. Juliá, 2001, p. 64, §152). Lo anterior bien vale para ubicar el pensamiento del milesio en un nivel diferente del expresado por la mitología, a pesar de que aún se sirva de imágenes tomadas de ella. Pero un verdadero punto de ruptura con la tradición mitológica es la forma misma que Anaximandro le confería a la Tierra. Según el testimonio de Hipólito, el milesio afirmó que la tierra tenía la forma de una columna con superficies circulares planas en los extremos: "Su forma [esto es, la de la Tierra], es anular, redonda, semejante a una columna de piedra, en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda"[11] (C. Eggers y V. Juliá, 2001, p. 68, §159).

Esta extraña y peculiar forma terrestre desconcierta en primera instancia, pero según Robert Hahn la idea es un desarrollo casi natural cuando comprendemos que ésta provenía de la arquitectura y la observación de las técnicas de construcción que estaban dándole forma al mundo griego que conocemos por sus ruinas:

> Él [Anaximandro] incorpora a las técnicas arquitectónicas en su pensamiento cósmico, porque se imaginaba por analogía la arquitectura del cos-

[8] Heródoto, *Hist.*, IV, 36, 2.

[9] "Representó también el gran poderío del río Océano / a lo largo del borde más extremo del sólido escudo". *Il.*, XVIII, 608 y 609 (trad. 2000, p. 384).

[10] Plinio, *Hist. natur.*, II, 31.

[11] Hipól., I 6, 3.

> mos. Este tipo de razonamiento por analogía juega un papel importante en su pensamiento, y su importancia se ha menospreciado mucho tiempo. Afirmar que Anaximandro había previsto una analogía entre el templo y el cosmos, una analogía entre la casa de los poderes cósmicos y la casa que es el cosmos, sin embargo, es reconocer también los elementos divergentes en la comparación (D. L. Couprie, R. Hahn y G. Naddaf, 2003: 78).

La idea del cosmos, como una analogía de un templo, sacraliza el espacio y también lo impregna con la idea de una nueva racionalidad. La concepción del cosmos de Anaximandro muestra una sensibilidad nueva al tratar de comprender la estructura del universo desde una perspectiva geométrica, la columna trunca terrestre no cae en ninguna dirección, pues es equidistante de todos los límites.[12] Esta misma idea conservará toda su fuerza en los desarrollos cosmológicos posteriores como los del *Timeo* de Platón, donde afirma:

> Además, hay que considerar que el centro, como se encuentra a la misma distancia de los extremos, se halla frente a todos. Ahora bien, si el mundo es así por naturaleza ¿cuál de los puntos mencionados debe uno suponer como arriba o abajo para que no parezca con razón, que utiliza un término totalmente inadecuado? En él, la región del centro, al no estar ni arriba ni abajo, no recibirá con justicia ninguno de los dos nombres, sino que se dirá que está en el centro (*Tim*. 62d; trad. 1997: 220).

La concepción geométrica, como arriba se muestra, desarma las ideas de dirección absoluta y abre la puerta para la comprensión espacial cosmológica a partir de razonamientos matemáticos intrínsecos al sistema mismo. Con ella, Anaximandro se alejó de las concepciones con tintes mitológicos incluso de otros milesios, pues Tales afirmaba que el mundo era sostenido por el agua y Anaxímenes asignaba al aire el papel de medio que evita caer al mundo; ambas ideas siguen dependientes de un arriba y un abajo, tal como la experiencia sensible ordinaria dicta.

[12] "[…] la Tierra está suspendida libremente sin estar sostenida por nada, y está firme a causa de su distancia semejante [ὁμοίαν] respecto a todas las cosas". Hipól., I, 6, 3 (C. Eggers y V. Juliá, *op. cit.*, p. 67, §155).

El pensamiento de Anaximandro que se puede deducir a partir de sus bases cosmológicas geométricas rebasa tanto la tradición mítica como la experiencia ordinaria, y se extiende a través de una lógica que eleva la experiencia hacia nuevas cotas de universalidad. Este pensamiento da forma a las ideas de *physis* o naturaleza, entendida como el orden y armonía que se manifiestan detrás de todos los fenómenos sensibles y que se resume en el concepto *kósmos*. Aunque para Kahn (1994: 219) la primera aparición clara de la palabra está en Anaxímenes: "No hay ninguna prueba directa de que κόσμος fuera parte del vocabulario de Mileto (a menos que Anaximanes b 2 όλον τὸν κόσμον πνεῦμαα καὶ ʽὰηρ περιέχει represente una cita directa, que no es probable). Pero hay buenas pruebas circunstanciales en favor del origen milesio de término".

La ausencia de la palabra en el Fragmento de Anaximandro no ha impedido que varios autores principales atribuyan a Anaximandro la autoría de la idea. El propio Kahn, basándose en la evidencia circunstancial, pensó que la fuente de Anaxímenes era Anaximandro; mientras que Jaeger en su clásica *Paideia* no dudó en atribuir el origen de la palabra *kósmos* a Anaximandro: "Pero la idea de cosmos se halla en principio —aunque no en el sentido riguroso que tuvo posteriormente— en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *diké*. Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos" (Jaeger, 2010: 159).

El único escrúpulo es que Jaeger no admite que el sentido de *kósmos* pueda ser riguroso, problema por demás trivial ya que el vocabulario de Anaximandro, al estar resignificando términos mucho más antiguos, no puede ser riguroso en el sentido de que sean conceptos ya fijos en una forma precisa y técnica. El filólogo alemán aceptó que la forma como Anaximandro concibe al Mundo y la naturaleza es la que creó el nuevo significado de *kósmos*. Esa visión tiene como fundamento la armonía y proporción de la naturaleza[13] como la que se expresa por obra del

[13] Esto se corresponde con lo que dice Aristóteles en *De caelo*, II, 13, 295 b 10: "Hay algunos, como Anaximandro entre los antiguos, que dicen que la tierra está en reposo a causa de su equilibrio. Pues es propio de lo que está asentado en el centro no inclinarse en absoluto más hacia arriba, o hacia abajo o hacia los lados; es imposible que se mueva a la vez en direcciones opuestas, de modo que está en reposo por necesidad" (C. Eggers y V. Juliá, *op.*

arquitecto en las construcciones sagradas de los templos.[14] Pero en un plano superior se funda en la creencia de la justicia [*diké*] como norma universal tanto física como moral.

Dentro de esa visión armónica de Anaximandro, el concepto clave que articula la explicación del funcionamiento de la naturaleza es el de *apeirón*. Como lo afirmó Simplicio: "Anaximandro [...] postuló como principio [...] a una cierta naturaleza infinita [τινά τοû ἄπειρον]"[15] (C. Eggers y V. Juliá, 2001, p. 67, §156). El Fragmento de Anaximandro precisamente se construye alrededor de la idea de *apeirón*. Según podemos leer en la *Física* de Simplicio, éste dice:

> Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἶς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τό χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

> [Anaximandro [...] dijo que el principio y elemento de todas las cosas es lo indeterminado (apeirón) [...] De donde las cosas tiene su generación, también se produce su destrucción, según la necesidad, en efecto; pagan sus ofensas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el arreglo del tiempo].[16]

Según las palabras del Fragmento, las cosas suceden [γίνεσθαι: llegan a un nuevo estado] por necesidad y en una secuencia temporalmente ordenada. Dicho proceso que se concibe en términos judiciales, como un ir

---

cit., p. 67, §156). Así, la columna del mundo se asienta por estar en el punto medio en equilibrio con todas las partes del universo.

[14] Según Hipólito I, 6, 1, Anaximandro afirmó que "es 'eterno' y 'que nunca envejece' ['αίδιον ε'ȋναι καὶ 'αγήρω] y 'abarca' a todos los mundos [τούς κόσμους]" (C. Eggers y V. Juliá, *op. cit*., p. 57, §130), el uso de los epítetos "ἀγήρω τ᾽ ἀθανάτω" que aparecen en la épica, como en *Il*. XII, 324, y en *Od*. V, 135-136, asociados a lo divino y los dioses.

[15] Simpicio, *Fís*. 41, 17-19.

[16] Simplicio, *Fís*. 24, 13-20. Sigo de cerca la traducción de Eggers y Juliá (*op. cit*., §87), pero sustituyo la frase final de "orden del tiempo" por la de "arreglo del tiempo" ateniéndome al sentido literal del verbo τάξιν.

y venir entre las reparaciones y las ofensas para mantener la justicia, y ese proceso armónico tiene su *principio*[17] en el *apeirón*. La típica traducción de *apeirón* como "infinito" induce a pensar en una especie de cosmos infinitamente grande en movimiento perpetuo. Al menos éste fue uno de los sentidos que Aristóteles interpretó (*Fís*. I, 4, 203b). Pero la palabra griega es posible traducirla tanto como *infinito*, *ilimitado* y también *indeterminado*.

El sentido que usó Anaximandro es difícil de precisar y ha sido objeto de intensos debates,[18] precisamente porque es la palabra fundamental para comprender su visión del mundo. Si seguimos el trabajo de Gerard Naddaf, la constante de los sentidos arcaicos de *τὸ ἄπειρον* es la idea de temporalidad eterna[19] como atributo constante de lo divino, y a ese significado primario habría de añadirse una noción espacial y otra cualitativa que pueden ser tomadas por infinita o indefinida en cada caso. Evidentemente el sentido arcaico no incluía la posible extensión espacial,[20] pues el término se aplicaba a extensiones geográficas que se concebían con límites definidos, y difícilmente Anaximandro habría optado por un significado de ese tipo. La tesis de Mondolfo (1952: 48) respecto al sentido de la palabra en el

[17] La palabra que usa aparentemente Anaximandro para principio es ἀρχή, la misma que después tendrá un sentido técnico para Aristóteles y por lo tanto no es extraño que a los peripatéticos les llame poderosamente la atención.

[18] El extenso comentario de Kahn y su intento de reconstruir el texto de Teofrasto tiene como fin intentar dilucidar el sentido de las posibles palabras textuales de Anaximandro. Además, Kahn (*Anaximander and the origins of the greek cosmology*, pp. 231 y ss.) le dedica un apéndice al final de su libro sólo al término *apeirón.* Hahn ofrece un interpretación propia (lo intermedio entre la Tierra y los cielos) que desafortunadamente no explica cómo llega a ella (D. L. Couprie, R. Hahn y G. Naddaf, *op. cit.,* p. 131). Paul Seligman hace una reconstrucción de los diversos sentidos del texto en su libro *The apeiron of Anaximander: a study in the origin and function of metaphysical ideas*, pp. 26 y ss., y Gerard Naddaf (*The Greek Concept of Nature*, pp. 67-70) hace la reconstrucción de los significados antiguos de época clásica y homérica del *apeirón*, sin optar contundentemente por alguno.

[19] Lo cual en sí mismo es una contradicción pero cuya discusión no es pertinente en este texto.

[20] "Aristóteles —nota curiosa— sólo mencionó a Anaximandro por su nombre cuatro veces, aunque es probable que se refiriera, en varias ocasiones, a su sustancia primaria (p. e., 109 fin.), y no cabe duda de que entendió que el a)/peiron, tanto en Anaximandro como en los monistas en general, significaba primariamente "espacialmente infinito" (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos I*, p. 123).

Fragmento sirve para aclararla mejor, pues la asocia a lo inagotable en el sentido de aquello que nunca se termina de explorar.[21] De eso modo, es posible comprender la cita de Simplicio (*Fis*. 24, 17) que precede al Fragmento: "de alguna otra naturaleza *ápeiron* de la cual nacen todos los cielos y los mundos que hay dentro de ellos. El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer, 'según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo', como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos" (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, 2001: 132).

A partir de los posibles sentidos de la palabra y de pensar el término desde la relación primordial que Anaximandro establece entre su principio y el funcionamiento del cosmos, como un sistema recursivo donde las cosas se transforman de acuerdo con el tiempo, se puede entrever que la idea de una extensión espacial no sea el sentido primario del concepto sino a lo sumo una posible implicación. Desde el *principio* de Anaximandro surge el cambio, por lo que no es ninguno de los elementos antiguos, como bien recalcan los peripatéticos.[22] Tampoco puede ser un agente externo al proceso mismo, pues la visión de la naturaleza como *kósmos* del milesio implica una necesidad inmanente, como se muestra en el posicionamiento de la columna de la Tierra por su simetría casi absoluta y no por una fuerza externa.

Detengámonos un momento en el problema de los conceptos. Aristóteles incluyó a Anaximandro dentro de los materialistas,[23] pues encuadraba a todos los milesios dentro de un mismo grupo calificándolos de fisiólogos (φυσιολόγοι). Pensar el *apeirón* como un principio material llevó a los peripatéticos a considerarlo como un elemento *indeterminado* diferente pero vinculado a los otros elementos. Aristóteles comprendió bien que el *principio*

[21] Este sentido es posible aplicarlo a pasajes de Homero (*Il.* XXIV, 545; *Od.* VIII, 286) y de Hesiodo (*Teog.* 187).

[22] Simplicio, *Fís*. 24, 23-25 o D. L. II, 1.

[23] "τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν". Aristóteles, *Met*. I, 3, 983b.

no puede ser distinto de los elementos del proceso.[24] Pero sus ideas sobre la materia como privación, que necesita de la concreción de la forma, no le permitieron asignar un lugar para el principio indeterminado de Anaximandro sino como un nuevo elemento intermedio entre los cuatro elementos que se aceptaban en la antigüedad (*Fís*. I, 6, 189b o III, 4, 203a). Dicho lugar intermedio además quedaba desacreditado a partir de la lectura de Aristóteles de *apeirón* como infinito y de su propia doctrina que negaba la posibilidad de un infinito material en acto (*Fís*. I, 5, 204b). Para Aristóteles, el *apeirón* como un elemento material intermedio e infinito, del que todo partía y al que todo regresaba, era una idea absurda. Dicho elemento funcionaría como una reserva infinita de potencia por demás innecesaria pues, si el Mundo estaba armónicamente equilibrado, no se necesitaba ni un algo intermedio ni que éste fuera inconmensurable con el resto de los elementos.

Pese a dicha incomprensión, la intuición peripatética de pensar lo indeterminado como sustancia y principio material no era probablemente errada. El *apeirón,* como inicio y final del proceso cósmico inmanente e ininterrumpido de transformaciones, lleva a concebir la idea de que Anaximandro pensaba en algo que estaba en las cosas mismas. Utilizando la idea de *materia*, podemos concretizar ese algo, que es tanto sustancia de las cosas, como las cosas mismas. Anaximandro plausiblemente se basó en las observaciones sobre la transformaciones físicas del universo, que disgregan las cosas y hacen surgir nuevas al congregar de nuevos las partes.[25] Sin poder especificar los procesos mismos, la idea de *indeterminación* ayuda a comprender que las transformaciones se dan desde la materia misma, pues si el proceso debe ser ordenado, armónico y estrictamente inmanente, entonces debe existir un potencial indeterminado/infinito de cambio, para poder convertir unas cosas en otras.[26] En este sentido, la materia es *apeirón*

[24] “τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης”. Aristóteles, *Met*. 983b. 10-15.

[25] El ejemplo de que la misma doxografía es la evaporación, como un cambio entre el líquido y el aire en Aristóteles (*Meteor*. II, 1, 353b), y los relámpagos como una interacción de los vientos y las nubes en Hipól., I, 1, 7.

[26] Esta idea ayuda a explicar la concepción del milesio sobre la evolución del hombre desde otros animales, pues si bien J. H. Leonen (“Was Anaximander an Evolutionist”, en *Mnemosyne*, 4, 7(3), pp. 215-232) ha demostrado que Anaximandro no es un evolucionista

no por falta de determinaciones, sino porque contiene todas las determinaciones posibles de la naturaleza, mientras que sus estados transitorios determinados "pagan sus ofensas unos a otros y la reparación de la injusticia, según el arreglo del tiempo".

Si partimos desde esa definición, podemos entender la posterior propuesta atomista de Demócrito como el intento por aclarar el proceso de la indeterminación hacia los objetos concretos determinados, que conserva la potencialidad inherente de la materia. También nos ayuda a comprender la idea de sustancia de Anaximandro como una potencia armónica y universal, diferente a la idea clásica de una materialidad pasiva e inmóvil segregada de un factor activo. La sustancia del milesio era una e indeterminada, en permanente estado de cambio y equilibrio, confiriéndole a las cosas una capacidad autónoma de despliegue y regulación; tradición con ecos en Platón y, sobre todo, en el neoplatonismo medieval y moderno.

darwiniano, su concepto de que el hombre debió nacer de los peces y que los animales marinos se generaron de elementos inertes (Hipól., I, 6, 6.) encaja con esta interpretación de *apeirón* como materia con todas las determinaciones.

II. El concepto de sustancia en Ficino, Bruno y Suárez

¿Una teoría de las cinco sustancias en Marsilio Ficino?

Teresa Rodríguez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, unam
materogo@filosoficas.unam.mx

Asbtract: In this paper I explore the so-called theory of the five substances that has characterized the traditional interpretation of Ficino's ontology since Kristeller published his book The philosophy of Marsilio Ficino. My point of departure is the first chapter of Book I of his Platonic Theology. I seek to demonstrate that it is not clear that the five hypostasis or degrees of reality can be identified with the term "substance" in Ficino's text. From the comparison of this chapter with certain passages in his Parmenides' Commentary, I propose that is more appropriate to describe only the first three hypostasis as "substances". Therefore, the traditional interpretation of Ficino's ontology is not accurate.

Introducción

En este trabajo pondré en cuestión la llamada "teoría de las cinco sustancias" que ha caracterizado la interpretación de la ontología ficiniana desde que Kristeller la formulara en su libro clásico *Il pensiero filosófico de Marsilio Ficino*. Mi propósito consiste en recorrer los principales postulados ontológicos del primer capítulo del libro primero de la *Teología platónica* (en adelante TP) y algunos pasajes del *Comentario al Parménides* de Ficino para mostrar que la concepción de una teoría de las cinco sustancias no es exacta. Al cuestionar la teoría pretendo sostener que el alma adquiere un estatuto ontológico preeminente sin necesidad de apelar al concepto de centralidad sustancial, aunque conservo el de centralidad ontológica. Así, el texto se divide en tres partes que corresponden a 1) los antecedentes relativos a las teorías de las cinco sustancias y lo cinco grados de lo real en la TP; 2) los usos específicos del término sustancia en el libro I de la TP, y 3) el *Comentario al Parménides* y las tres sustancias incorpóreas.

I. La teoría de las cinco sustancias

La ontología ficiniana que se despliega en TP surge o resurge a partir de la adopción de un postulado de gradación de lo real que, partiendo de los textos de Plotino, se desarrollará posteriormente en los trabajos de sus seguidores hasta llegar a Proclo. Esta ontología se funda en lo que tradicionalmente se ha llamado la "teoría de las cinco sustancias". Según Kristeller, esta teoría constituye el logro más acabado de Ficino en cuanto a su metafísica se refiere. En ella, Ficino "experimenta" con el esquema plotiniano con el fin de subrayar el carácter ontológico privilegiado del alma. De esta forma, "[Ficino] elimina las dos partes inferiores del alma —esto es, sensación y naturaleza— e introduce la cualidad como un nuevo elemento. Así, tiene un esquema simétrico de cinco sustancias".[1] Según Allen, Kristeller sostiene a lo largo de su obra esta posición afirmando que esta teoría fue el resultado (impresionante) de la especulación ficiniana y que construye la centralidad del alma en una jerarquía ontológica comprensiva (*cf*. Allen, 1982, p. 20).

Recientemente, en 2011, Enrico Vitale continúa utilizando el concepto de la teoría de las cinco sustancias en su introducción a la TP: "En los años de madurez, él [Ficino] hace de la doctrina de las cinco sustancias uno de los puntos cardinales de su sistema filosófico…" (Vitale, 2011, LX). Según Vitale, "en el capítulo introductorio a su obra principal, Ficino se propone como objetivo primario la demostración de la doctrina de las cinco sustancias, fundamental para proceder a la demostración completa de la inmortalidad del alma" (Vitale, 2011, LX). A continuación, se examinan los principales presupuestos de dicho capítulo con el fin de evaluar la pertinencia de la llamada teoría de las cinco sustancias.

Si abrimos TP, las primeras páginas parecen corroborar la posición de Kristeller. En el capítulo primero del Libro I, Marsilio Ficino sostiene que si el hombre no tuviera un alma inmortal y pereciera como otras criaturas, sería el más infeliz de los seres creados:

[1] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 400-401. Citado por Allen, 1982, p. 20.

> Ya que el alma humana siempre está inquieta y el cuerpo es débil y en todas las cosas indigente, la vida en la tierra es más dura que la de las bestias. Si la naturaleza hubiera puesto el término a su vida como a la de los otros animales, ningún animal sería más infeliz que el hombre. El hombre, sin embargo, por el culto a Dios se acerca a Dios, el autor de la felicidad, más que otra cosa mortal. En ningún modo puede ser posible que sea el más infeliz de todos. Pero sólo después de la muerte del cuerpo puede llegar a ser más feliz. Es necesario que nuestras almas, al dejar esta prisión, aguarden alguna otra luz (TP I.1.7).[2]

Así pues, es necesario demostrar por una serie de argumentos que el alma es inmortal. Para ello, Ficino se propone establecer en primer término un recorrido ontológico en el que muestre (1) que además de la masa de los cuerpos existe una cualidad o poder (*virtus*) y (2) que más allá de la cualidad que es divisible y mutable, existe una forma más alta que aunque es mutable en un sentido, no admite la división en el cuerpo y que ésta es el alma racional. Además, sobre esta forma encontramos la mente angélica, múltiple pero inmutable, y a Dios, la unidad absoluta. Así, establece que existen cinco grados de lo real: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma ocupa el lugar central y es el vínculo que mantiene toda la naturaleza unida, rige a las cualidades y a los cuerpos y se une al ángel y a lo divino. De esta forma, el itinerario que nos propone Ficino en TP queda determinado por la demostración de:

(1) La indisolubilidad del alma racional en virtud de su carácter vinculante de la naturaleza.
(2) Su excelencia puesto que preside la máquina del mundo.
(3) Su beatitud por su cercanía a lo divino.

[2] Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eumdem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis auctorem, omnino sit omnium infelicissimus, solum autem post mortem corporis beatior effici potest, necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse.

Esto se da a través de las siguientes estrategias metodológicas:

(a) Demostración por razones generales (ontología).
(b) Demostración por argumentos propios sobre la inmortalidad del alma.
(c) Signos de su independencia con el cuerpo.
(d) Solución de cuestiones (principalmente contra las posiciones de Averroes y los epicúreos).

Ficino comienza por establecer su marco ontológico general en los primeros cuatro libros. En ellos explora la forma en que se organiza lo real proponiendo los cinco grados mencionados. Explora con detenimiento la naturaleza de Dios y la del alma antes de adentrarse en los argumentos propios que demostrarían su inmortalidad en los libros V a XII; los libros XIII y XIV exploran una serie de signos que oscilan desde el éxtasis de los poetas hasta los milagros. Los libros XV, XVI y XVII proponen cinco cuestiones sobre el alma. El libro XVIII se centra en algunas puntualizaciones teológicas (como la creación de las almas y la relación entre el platonismo y el cristianismo).

II. Usos específicos del término sustancia en el libro I de la TP

Ahora bien, todo este recorrido descrito anteriormente se sostiene según la interpretación tradicional en la teoría de las cinco sustancias. Si esto es así, se implica que cada uno de los grados o principios de lo real es una sustancia. Sin embargo, si nos detenemos en los pasajes específicos del primer libro de la TP, Ficino no parece explicitar la equivalencia entre *gradus* y *substantia*.

La primera vez que aparece el término *substantia* es en la TP es en I.3.7. Antes, Ficino se ha dedicado a la búsqueda de la naturaleza primera cuya característica consiste en su independencia respecto a la acción. Comienza con el grado menor de lo real con el fin establecer que el cuerpo no actúa por naturaleza propia: “De acuerdo con Platón, el cuerpo se compone de

materia y cantidad. A la materia pertenece solamente la extensión y la afección. Y esta extensión y afección son pasiones. La cantidad no es otra cosa que la extensión misma de la materia; o, si es otra cosa, es algo sujeta siempre a división [...] Se sigue que el cuerpo mismo no actúa sino que está sujeto solamente a la pasión" (TP I.2.1).[3]

El cuerpo se compone por materia (de donde es extenso y sujeto a afecciones) y cantidad (la división de la extensión de la materia). Esta conformación impide que actúe puesto que toda acción requiere de una naturaleza incorpórea que sea potente, pronta al movimiento y penetre el paciente sobre el que actúa de manera que se una a él.

Estas características corresponden al grado inmediato superior: la cualidad que es incorpórea e inextensa por sí misma. Los cuerpos actúan a través de una fuerza y una cualidad implantada en ellos. Esta cualidad es un tipo de forma: "Llamamos cualidad, de acuerdo con el modo platónico [de filosofar], a toda forma dividida en el cuerpo" (T.P. I.3.1).[4]

Sin embargo, es una forma impura puesto que se encuentra en el seno de la materia. La cualidad, como forma, tiene como sustrato a la materia y no puede sostenerse por sí misma. Está sujeta entonces a generación y corrupción. Si se genera, afirma Ficino, debe generarse a partir de otra cosa (puesto que nada se genera a sí mismo) y esa otra cosa puede ser, o bien, la materia, o bien una forma superior. Si fuera la materia, tendría ésta la virtud de generar

> ¿[...] por sí misma o por otro? Ya que si la tiene por otro, por otro tiene la forma. Y si por sí misma, igualmente, ¿la tienen por otra virtud propia y así procederíamos al infinito o más bien posee aquella virtud no por otro sino por esencia? Si es así, entonces la esencia de la materia misma sería una virtud o una *sustancia* productora de formas y la fuente de las formas más bien que su substrato. Entonces sería más bien forma que materia y la forma más excelente de todas, la forma que no sufre ninguna división

[3] Quoniam corpus apud Platonem ex materia quadam constat et quantitate, atque ad materiam extendi et affici pertinet solum, et ipsa extensio affectioque passiones quaedam sunt, quantitas autem aut nihil est aliud quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut et divisioni subiecta sit semper, [...]; consequens est ut corpus ipsum, quatenus corpus, agat quidem nihil, sed soli passioni subiiciatur.

[4] Qualitatem vero more platonico omnem formam divisam in corpore appellamus.

> ni fluctúa como ahora con la variedad de formas, sino que por su esencia sempiterna las formas sempiternas tendría (TP I.3.7).[5]

Esto parece implicar que la sustancia es aquello que trae las formas al ser, que las crea o produce y que puede igualarse con la esencia. Por ello, la materia no puede ser la causa de las cualidades, puesto que carece de esta virtud creativa. Si no es la materia, debe ser una forma superior. Así, la cualidad no es la forma primera y debe postularse una cuya naturaleza sea simple, eficaz y pronta para la acción. Además, sobre las cualidades debe existir otra instancia que las ordene: "Por tanto, antes y sobre todas las formas de este tipo debe existir una sustancia incorpórea que penetre los cuerpos, cuyos instrumentos sean las cualidades de los cuerpos. Ya que, ¿cómo las cualidades singulares que por naturaleza son inestables y desordenadas, sirven al orden estable en la sucesión de la generación, sino porque son regidas por el orden estable de una causa más alta?" (TP I.3.10).[6]

[5] Atque de hac ipsa virtute similiter inquiremus, numquid eam habeat a seipsa an ab alio? Quod si habet ab alio, ab alio quoque habet formam; sin a se, numquid hanc similiter habet per aliam virtutem sibi itidem propriam, atque ita in infinitum progrediemur, an potius virtutem illam non per aliam possidet virtutem, sed per essentiam? Si ita est, essentia materiae idem erit ac virtus sive substantia effectiva formarum, et fons erit formarum potius quam subiectum; immo erit forma potius quam materia, et forma omnium praestantissima, forma omnis divisionis impatiens; neque fluctuabit, ut nunc, labentium varietate formarum, sed per essentiam sempiternam formis erit praedita sempiternis.

[6] Quamobrem praeter omnes huiusmodi formas inesse oportet omnibus et praeesse substantiam quamdam incorporalem per corpora penetrantem, cuius instrumenta sint corporeae qualitates. Quo enim pacto qualitates singulae, quae suapte natura instabiles inordinataeque sunt, aut stabilem ordinem in generationis successione servarent, nisi per ordinem altioris causae stabilem regerentur.

Además, el recorrido ontológico se comprueba por el recorrido epistemológico: Mens humana quotidie a particularibus formis ad universales absolutasque se confert. Item, super naturales formas certis adstrictas materiis per mathematicas, quibus incerta materia sufficit, ad metaphysicas, quae neque certa, neque incerta materia indigent, ascendere solet. Praeterea, a dimensionibus, quae tam situ quam partibus egent, ad punctum sine partibus, sed quodammodo circa situm; rursus a punctis ad numeros, qui partibus quidem indigent, situ vero nequaquam; demum a numeris ad unitatem, cui neque situ neque partibus ullis opus est, sese attollit. Atque ultra unitatem individuam, sed accidentalem ad substantialem se unitatem, id est formam, transfert individuamque essentiam, accidentium fundamentum simul atque originem, tamquam ad fixum quemdam, et in seipso manentem accidentium

Ficino entonces continúa su argumentación apelando al principio del "primo in aliquo genere". Este principio implica que todo género puede ser conducido a algo uno que sea indivisible dentro de su propio género. Así como el movimiento y el tiempo pueden ser conducidos a un momento y el número a la unidad, así también el género de las sustancias, afirma Ficino, puede ser retraído a la sustancia indivisible. De acuerdo con esto, el recorrido hacia el primero en su género implica ir desde las formas accidentales y divisibles, pasando por la forma que es sustancial y divisible, hasta la forma sustancial e indivisible (TP I.3.12).[7]

Llega así a la postulación de la sustancia incorpórea, capaz de fortalecer y dirigir a las cualidades corporales y organizarlas. Esta capacidad, afirma Ficino, de robustecimiento y dirección es un tipo de vida: "El orden procede de la razón. La razón consiste en la vida, la vida en una virtud indivisible. Ya que la muerte llega por división y disolución" (TP I.3.12).[8]

Las formas corporales no tienen la potencia suficiente para generar algo viviente. Por ello, es necesario postular una causa superior (que no se ligue

---

per se mutabilium alterique semper haerentium cardinem. Si tantam ad ascensum rationalem mens humana potentiam habet, quae et pars quaedam est universi, et mens corporeis vinculis impedita, multo certe maiorem ad idem in seipso possidet universum, praesertim cum infimae mentis ordo ab universi ordine trahat originem. Ubi vero ad agendum potentia maior viget, ibidem naturaliter et magis et citius proditur in actum (TP I.3.11).

[7] Accedit ad haec quod si quaelibet rerum genera ad unum quiddam in suo genere quodammodo indivisibile reducuntur, cuius simplicitate consistunt, ut puta, motus tempusque ad momentum, forma naturalis ad gradum minimum naturalem, geometricae dimensiones ad signum, numeri ad unitatem, cur non etiam substantiae genus ad indivisibilem substantiam redigatur? Ut quemadmodum figurae omnes, quae inaequalitatis participes sunt, ad circularem omnium aequalissimam referuntur, circularis ad indivisibile centrum, totius aequalitatis initium, ita formae accidentales divisibilesque ad substantialem divisibilemque formam; forma huiusmodi ad substantialem et indivisibilem reducatur. Atque ut ultra qualitatem, quae non decremento solum, sed etiam remissioni subiecta est, substantialis corporalisque forma est, quae a remissione est libera, quamvis decrescat, ita super hanc esse debet substantialis forma, quae neque remittatur, neque decrescat, ut ascensus, qui in melius proficit, perficiatur in optimo. Talis erit substantia incorporea, quae in primis hoc habet, ut natura sua minui nequeat. Quam oportet alicubi secundum proprio formam in natura subsistere.

[8] Ordo a ratione procedit. Ratio consistit in vita. Vita in virtute quadam indivisibili. Siquidem mors divisione et resolutione contingit.

a la materia, ya que si ésta estuviera también ligada a la materia, entonces sería necesaria la postulación de otra causa superior, etcétera). Para evitar la regresión al infinito, Ficino postula la existencia de una forma que no esté mezclada con los cuerpos. Además, incluso quien postulara que las formas están siempre ligadas a la materia y que la separación es sólo conceptual, tendría que aceptar, según Ficino, que la mente es separada ya que separa otras cosas.

Se llega así, desde el cuerpo y las formas corporales a la forma que subsiste por sí misma, la forma verdadera. Ésta es la llamada *tercera esencia* que debe identificarse como el alma racional. Los platónicos, dice Ficino, la consideran verdadera e inmortal por las siguientes causas:

(1) No está constituida por partes en las que pudiera disolverse o debilitarse su *virtus*.
(2) No está ligada a un sustrato que al separarse produzca su desaparición.
(3) No está mezclada con ninguna otra forma que pudiera contaminarla.
(4) No está sujeta a un lugar, tiempo o movimiento ya que es una sustancia indivisible y simple.

De esta manera, la consideración de la tercera esencia lleva a caracterizarla respecto al movimiento:

> ¿Cuál decimos que es la naturaleza de la tercera esencia? ¿Es absolutamente inmóvil o más bien móvil? Ciertamente no del todo inmóvil porque es la fuente de las cualidades que fluyen en la materia, que carecen de toda quietud. Toda causa actúa de acuerdo con su propia naturaleza, de manera que en sus obras se preserva algo de su fuerza y su imagen. Si esta esencia, que es la causa de las cualidades, fuera absolutamente inmóvil, si actuara por su naturaleza del todo inmóvil, la cualidad que desciende de ella retendría en sí una naturaleza inmóvil (TP I.4.1).[9]

[9] Tertiae huius essentiae naturam qualem esse dicemus? Immobilemne prorsus an potius mobilem? Certe non omnino immobilem, quia ipsa fons est qualitatum fluentium in materiam, quae omni quiete carent. Omnis autem causa secundum naturam propriam agit, ideoque oportet in opere vim aliquam et imaginem causae reservari. Si essentia illa, quae est

Si la cualidad es móvil respecto a sus tres constituyentes (esencia, virtud y acción) y si existe algo en el orden de lo real que sea absolutamente inmóvil, será necesario un intermediario que sea parcialmente móvil y parcialmente inmóvil: el alma. Ésta es una sustancia que causa la cualidad y que por tanto debe exceder a la cualidad respecto a su disposición móvil, es decir, respecto a su esencia. Así, será respecto a su esencia, inmóvil. Respecto a su acción, móvil y respecto a su virtud parcialmente móvil y parcialmente inmóvil:

> Hasta aquí descubrimos la forma superior a la complexión del cuerpo, que llamábamos alma racional, cuya esencia siempre permanece igual. Lo que se muestra por la estabilidad de la voluntad y la memoria. Su operación es móvil ya que no puede pensar todas las cosas simultáneamente, sino de manera gradual; tampoco, en un momento nutre, incrementa y genera el cuerpo sino a través del tiempo. La virtud natural permanece, porque su vigor natural florece perpetuamente, ni se intensifica, ni se reduce. La virtud adquirida cambia, porque de la potencia al acto y del acto al hábito transita y viceversa (TP I.5.1).[10]

En virtud de su movimiento (aunque parcial) el alma no puede ser el principio de la naturaleza. Se busca entonces una forma o esencia superior a ésta que Ficino denomina el ángel o la mente angélica. Esta hipóstasis, sin embargo, no es totalmente unitaria puesto que, aunque inmóvil, existe en ella multiplicidad (de Formas, de ángeles). Debe existir algo que sea uno e inmóvil absolutamente y esto es Dios.

---

causa qualitatum, esset prorsus immobilis, quia per naturam suam omnino immobilem ageret, qualitas inde descendens immobilem in se naturam aliquam retineret.

[10] Hactenus formam quamdam supra corporis complexionem invenimus, quam rationalem animam appellabimus, cuius essentia semper eadem permanet. Quod significat stabilitas voluntatis atque memoriae. Operatio autem ex eo mutatur quod non simul cogitat omnia, sed gradatim, neque momento alit, auget et generat corpus, sed tempore. Naturalis virtus manet, quia naturalis eius vigor viget perennis, neque intenditur, neque remittitur. Virtus acquisita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu transit in habitum atque converso.

III. El *Comentario al Parménides* y las tres sustancias incorpóreas

Hasta aquí podemos notar varios problemas en la forma en que Ficino entiende el alma como sustancia. Si bien es cierto que en lo anterior encontramos varios pasajes donde expresamente se identifica a ésta como una sustancia, también encontramos otros donde el alma es una forma. Hasta aquí, parecería que los dos términos podrían ser sinónimos. Para enfrentar el problema tendríamos que contestar la siguiente pregunta: ¿toda forma es una sustancia?

Según el recorrido anterior, parecería imprudente identificar *forma* con *sustancia* de manera inmediata. En primera instancia podríamos proponer que no toda forma es una sustancia. Así, las cualidades son un tipo de formas pero no constituyen una sustancia porque ésta es precisamente la instancia ontológica que genera las formas y posibilita su subsistencia en un substrato material.

De esta forma, postular que la ontología ficiniana responde a una teoría de las cinco sustancias parece un poco arriesgado. Ya Michael Allen (1982) ha cuestionado la fuente de la teoría, aunque manteniendo en esencia la sustancialidad de los cinco grados de lo real. Como mencionamos, la intervención en el número de hipóstasis y su ordenamiento era para Kristeller una posición original en la que Ficino establecía mediante este postulado ontológico la centralidad del alma. Sin embargo, esta posición es problematizada por Allen, quien ofrece al menos las siguientes razones para revisar la posición clásica de Kristeller:[11]

[11] Recientemente, Allen ha defendido nuevamente su posición frente a Kristeller: "In sum, Kristeller is mistaken in seeing Ficino's pentadic metaphysical scheme as original, for the reverse is true. Ficino was deeply indebted to Proclus: (a) for his articulation of the fivefold scheme; (b) for arguing that it was Plato's own; and (c) most notably for anchoring it in the Parmenides, the dialogue which thus served as the unassailable bulwark for the Platonic argument that Soul is the universal mean, the third of five universal hypostases. Furthermore, Ficino's Parmenides argumentum provides us with irrefutable evidence of his having engaged Proclus' complex analysis at an early stage in his career as a commentator". Allen, "Marsilio Ficino", en *Interpreting Proclus:...*, p. 373. Nótese que en esta ocasión Allen ya no utiliza una referencia a una teoría de las cinco sustancias sino a un esquema quíntuple.

(a) El esquema plotiniano parece oscilar a lo largo de las *Eneadas*, de manera que no siempre presenta seis grados.[12]

(b) En el *Comentario al Simposio*, Ficino trabaja con otros esquemas que corresponden a cuatro y seis grados.

Allen propone otra solución a la pregunta sobre la génesis de la teoría de las cinco sustancias. Sin embargo, mantiene la existencia de esta teoría. Se aleja de la hipótesis plotiniana para sostener que la fuente de Ficino es en última instancia Proclo, quien en su *Comentario al Parménides* y en su propia *Teología platónica* propone una lectura de las hipótesis correspondiente a las hipóstasis mucho más precisa que la realizada por Plotino[13] y fruto de un esfuerzo "colectivo" de los platónicos posteriores que culminó con la postulación e identificación de las cinco primeras hipótesis del *Parménides* con el Uno, la Mente, el Alma, las Formas Corporales y la Materia.[14]

[12] Al respecto existen varias interpretaciones sobre el número de las hipóstasis. *Cf.*, por ejemplo, Anton, "Some Logical Aspects of the Concept of 'Hypostasis' in Plotinus", en *The Review of Metaphysics*, XXX.

[13] Allen propone, siguiendo a Saffrey y a Westerink, que: "*Enneads* V. 1.8 does seem to identify the subject of the first hypothesis (specifically 137C4) with the first hypostasis, the One; the subject of the second (specifically 144E5) with the second, Mind (*nous*); and the subject of the third (specifically 155E5) with the third, Soul. Elsewhere and notably at IV.2.2.52-55 Plotinus could be deducing the nature of the fourth hypostasis, the Forms in Matter, from the subject of the fourth hypothesis (specifically 157C6); and the existence of the fifth hypostasis, Matter alone, from the subject of the fifth. These identifications are elusive however, particularly the last two" (Allen, "Ficino five substances and the Neoplatonist's Parmenides", en *Journal of the Medieval and Reinassances*, vol. 12, núm. 1, p. 29).

[14] *Cf.* el estudio introductorio de su traducción francesa de la *Teología platónica* de Proclo de Saffrey y Westernik para una historia de la lectura de las hipótesis de Parménides en la tradición platónica. Allen resume ésta de la siguiente manera: "Iamblichus, who accepted Porphyry's division into nine hypotheses but likewise failed to identify all their subjects correctly; he did, however, insist that the opening hypotheses each signified the differing subdivisions within a hypostasis as well as the hypostasis itself. A major breakthrough came with a mysterious thinker, 'the philosopher of Rhodes' who made the critical discoveries that the hypotheses were divided into two classes, the positive and the negative, and that the two classes corresponded. Having identified the first five hypotheses with the One, Mind, Soul, Bodily Forms, and Matter, he felt compelled,

Si regresamos a la posición de Allen, en la cual se derivan las hipóstasis ficinianas de las hipótesis del *Parménides*, tendremos que complementar el análisis con su comentario a este diálogo.

Desde la presentación inicial del argumento del diálogo, Ficino ha establecido que el objetivo de éste es la búsqueda del principio de todas las cosas: el Uno: "Hay que notar que cuando se menciona el Uno en este diálogo, puede indicar [...] cualquier sustancia singular que esté totalmente separa-

da de la materia como Dios, la mente y el alma. Pero cuando los términos *otro* u *otras cosas* son usados deben ser entendidos como la materia y las cosas que sean en la materia" (*In Parmenidem*, p. 108).[15]

Así, el parágrafo parece indicar que para hablar de la sustancia es necesario que ésta sea incorpórea (Dios, mente o alma) y que los otros dos grados de lo real (que tienen relación con el cuerpo y la materia) no se consideran sustancias en sentido pleno, sino principios:

> La primera hipótesis trata del Dios primero. La segunda del intelecto primero y de todo el orden intelectual. La tercera trata del alma e igualmente de su orden. La cuarta trata de las formas [*species*] materiales. La quinta trata la materia informe. Ya que estos son los cinco principios de todas las cosas. Tres de éstos son principios separados, pero los dos últimos cumplen su obra en la materia. [...] Parménides se refiere a cada una de las sustancias separadas como uno, por su simplicidad. Pero a la materia y la forma

---

however, to postulate five parallel negative hypotheses, and ended up with ten instead of nine hypotheses and also a series of incorrect correspondences. The last major and —in the Neoplatonic view— definitive breakthrough came with Plutarch of Athens, the man who held the chair at the Athenian Academy when Proclus first arrived there, though he was then too old to lecture (he died in 43 or 432). Plutarch succeeded in reconciling the division into nine hypotheses with the discoveries of the philosopher of Rhodes, first by accepting the first five hypotheses as positive and identifying them respectively with God, Mind, Soul, Forms united with Matter, and Matter, All of them requiring unity, that is, the existence of the One; and then by accepting the last four hypotheses as negative. Plutarch also accepted the notion of a correspondence between the positive and negative hypotheses. He achieved a perfect symmetry here by arguing that we do not require a negative hypothesis to correspond to the first positive hypothesis" (Allen, "Ficino five substances and the Neoplatonist's", en *op. cit*., p. 30).

[15] Illud in super aduertendum est, quid in hoc dialogo cum dicitur unum [...] quaque substantia a materia penitus absoluta significari potest, ut Deus, anima, anima. Cum uero dicitur aliud et alia, tam materia, quam illa quae in materia siunt, intelligere licet.

corpórea los llama *otro* y *las otras* cosas por su flujo y su diversidad, muy distantes de lo divino (*In Parmenidem,* p. 134).[16]

De esta manera parece que la adopción de una teoría de las cinco sustancias para caracterizar la ontología ficiniana no es del todo adecuada y que disminuye la argumentación respecto a la preeminencia del alma. Los principios o grados del ser no son equivalentes con la sustancialidad de los mismos. La sustancia[17] es, en sentido estricto, incorpórea y comienza ontológicamente hablando en el grado correspondiente al alma. Así, podríamos hablar de una teoría donde tres de los cinco principios de lo real son sustancias (a la manera en que *Eneadas* V.1 postula tres hipóstasis). Esta lectura no disminuye el peso de la prueba sobre la centralidad del alma ni sobre la importancia de ésta en el pensamiento ficiniano, sino que implica que además de su centralidad ontológica tiene a la vez preeminencia sustancial sobre los dos principios inferiores: la cualidad y el cuerpo.

[16] Prima suppositio de primo tractat Deo. Secunda, de intellectu primo, et ordine prorsus intelectuali, Tertia, de anima, suoque similliter ordine. Quarta, de materiali specie. Quinta de informi materia. Haec enim quinque rerum principia sunt. Tertia, quidem illa principio separata, duo vero sequentia intrinsecus complent opus. Parmenides [...] unum communiter appellat, propter simplicitatem, substantiam quamlibet separatam. Aliud autem et alia nominat propter fluxum diuersitatemque a diuinis longe distantem, materiam formamque corpoream.

[17] Las sustancias corpóreas que corresponden al principio o grado de la cualidad tendrían que ser referidas no ya a este sentido pleno del término sustancia (equiparable con la esencia que crea o produce formas) sino en un sentido que podríamos denominar *débil* y que surge del maridaje de respuestas a la vieja controversia entre la tradición aristotélica [y su crítica a las formas] y las tradiciones platónicas. En este sentido, las formas corporales no serían sustancias en sentido platónico (lo que subsiste por sí), sino en sentido aristotélico, *qua* sustancias primeras. La confusión de estos dos sentidos llevó a los comentaristas neoplatónicos a refinar la relación entre las formas y el concepto de sustancia, a partir justamente, de la concepción gradual de lo real. *Cf.* D'Hoine, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by Neoplatonic Commentator", en *Phronesis*, vol. 56, Issue 3.

La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer*

Miguel Ángel Granada
Universidad de Barcelona
granada@ub.edu

No hay nada por lo que debamos entristecernos.

Bruno, *De la causa*

Natura non contristatur.

Schopenhauer, *El mundo*

Abstract: In *De la causa* Bruno affirms his monistic conception of substance against the ontological pluralism of Aristotle and the ensuing mortality of the finite substance; in *De immenso* (i, 1), he confronts Ficino and his vindication of "being *always* what we arew *now*" (the immortality of the individual substance). According to *De la causa*, Bruno establishes that such a claim is unattainable, although it is conceded to be always what we truly are (unicity of the infinite substance) in the hope of mutation. True philosophy, as a consequence, is considered incompatible with the fear of death. Beyond the often indicated affinity between Bruno and Spinoza, we focus on the coincidence with Schopenhauer's doctrine in his work *The World as Will and Representation*.

Los seis diálogos filosóficos que Giordano Bruno publicó en Londres en el breve arco de tiempo comprendido entre la primavera de 1584 y el otoño de 1585 constituyen una obra unitaria, algo así como la publicación en seis sucesivas entregas de una obra única, cuya estructura y diseño global estaban presentes en la mente de Bruno desde el momento en que apareció la primera entrega con *La cena de las Cenizas*. Esa obra unitaria proponía

* Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-31573, "Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)", financiado por el Gobierno Español.

una refundación o restauración de la filosofía a partir del hecho decisivo de que con Copérnico y el nuevo estatuto cosmológico de la Tierra se hacía posible la recuperación de la "antigua sabiduría" que Aristóteles y en gran medida también el cristianismo habían destruido.[1]

Al negar el movimiento de la Tierra y establecer que se hallaba necesariamente inmóvil en el centro del universo, Aristóteles afirmó también la necesaria finitud del universo, error máximo no sólo desde el punto de vista cosmológico, sino también en el plano teológico y antropológico, pues la presunta finitud introducía una fractura entre Dios (infinito y de infinita potencia y bondad) y el universo. El universo finito ya no podía ser expresión plena de la infinitud divina y perdía por tanto su carácter de mediador entre el hombre y la divinidad, por lo que el hombre se veía obligado a buscar otra vía de unión con ella, unión que inevitablemente sólo podía tener lugar al margen de o fuera del mundo finito.[2] Bruno veía en esta destrucción aristotélica de la sabiduría anterior[3] la premisa que hacía posible el advenimiento y triunfo del cristianismo y la devaluación de la filosofía al rango de 'sirvienta' (*ancilla*) de la fe y de la teología. Podemos entender, por tanto, esta obra unitaria como una reivindicación de la filosofía en la dimensión 'salvífica' y de perfección del hombre que había tenido en la sociedad antigua y su sabiduría.[4]

[1] Sobre esta función epocal de Copérnico, véase su elogio en *La cena de las Cenizas*: "dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia", Bruno, *La cena de las Cenizas*, I, p. 41 (la paginación se refiere a la de la edición crítica en Les Belles Lettres, París 1994, recogida al margen). Sobre la unidad de la obra italiana de Bruno véase nuestra Introducción, § 6, y Granada, "'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio", en *Letture bruniane I.II...*, pp. 331-363.

[2] Sobre estos aspectos, donde la crítica de Aristóteles se prolonga en la crítica de la concepción escolástica de la *potentia* divina y su despliegue en la creación del universo en relación con la *voluntas* divina, véase Granada, "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta e potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno", en *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, y Granada, "'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio", en *op. cit*.

[3] Sobre la concepción bruniana de la historia y la memoria limitada en el universo eterno, véase Granada, "Giordano Bruno y la eternidad del mundo", en *Endoxa*, 31.

[4] Véase la Introducción de Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*.

1. El problema de la sustancia en los diálogos cosmológicos: el monismo ontológico en *De la causa*

En los tres primeros diálogos (llamados 'metafísicos' por Giovanni Gentile y más frecuentemente 'cosmológicos'), Bruno, además de extraer las implicaciones cosmológicas del heliocentrismo copernicano (tanto en *La cena* como en *Del infinito*, el tercer diálogo en orden de publicación),[5] sometía a una profunda revisión la ontología tradicional en el segundo diálogo: *De la causa, el principio y el uno*.

De esta revisión queremos señalar aquí algunos componentes fundamentales. En primer lugar la reivindicación de la *materia*, dirigida contra aquella tradición metafísica y ontológica (platonismo y aristotelismo básicamente) que hacía de la materia un sustrato informe e improductivo, "casi nada" (*prope nihil*), y dentro de dicha tradición contra aquellos autores que desarrollaban peyorativamente la analogía materia/mujer, entre los cuales creemos que Bruno puede haber tenido como blanco de su crítica a Maimónides y su *Guía de los perplejos*. Pero esa reivindicación, que sitúa a la materia en el elevado nivel que le corresponde, se dirige también contra aquellos autores (epicúreos y estoicos en la Antigüedad, pero especialmente Avicebrón y David de Dinant entre los medievales) que se habían excedido en la defensa de la materia, haciendo de ella el principio prácticamente único, en detrimento de la forma, reducida al nivel de accidente secundario y transitorio. A propósito de Avicebrón, Bruno reconoce haber estado seducido tiempo atrás por esta doctrina, hasta que reconoció en ella una actitud unilateral que menosprecia la forma por ignorar su carácter también universal y no reconocer sino las formas accidentales de los sujetos compuestos: "yo mismo he sido durante mucho tiempo bastante partidario de esa opinión, por la única razón de que sus fundamentos tienen mayor correspondencia con la naturaleza que los de Aristóteles. Sin embargo, tras una reflexión más madura y después de haber atendido a más elementos,

[5] Básicamente, a partir de la equiparación sol-estrellas, la concepción del sistema planetario como estructura autosuficiente e infinitamente repetida a lo largo del espacio infinito. Sobre ese concepto, que Bruno designará desde 1586 con el término latino *synodus ex mundis* (para Bruno un 'mundo' es un astro), véase Granada, "Synodus ex mundis", en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. II.

hallamos que es necesario reconocer que en la naturaleza hay dos géneros de sustancia: uno que es forma y otro que es materia".[6] La posición, pues, madura y definitiva de Bruno es que forma y materia constituyen los principios ontológicos, equivalentes y coextensivos, ambos infinitos.[7]

Además, Bruno atribuye también la materia a Dios, concebido por Aristóteles y la tradición peripatética como intelecto absoluto, un Acto puro carente de materia y de potencia pasiva, esto es, de materia, por lo que la

producción del universo es una acción de Dios sobre sí mismo:

> Dicha potencia —porque no dice incapacidad en aquel de quien se dice, sino más bien confirma su virtud y su eficacia e incluso resulta ser al final una sola y misma cosa con la potencia activa— no hay filósofo ni teólogo que dude de atribuirla al primer eficiente sobrenatural. Porque la posibilidad absoluta, por la que las cosas que son en acto pueden ser, no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella; además, el poder ser es con el ser en acto y no le precede.[8]

La divinidad es, pues, unidad y coincidencia total de potencia y acto; en ella los opuestos coinciden. Si ello ya nos indica la influencia del Cusano (a quien curiosamente Bruno no nombra ni una sola vez en esta obra), las páginas que siguen lo ponen de manifiesto de una manera aplastante, por medio de declaraciones que no sólo remiten a la *Docta ignorantia*, sino sobre todo al *De possest* del Cusano. En efecto, veamos las siguientes declaraciones de Teófilo-Bruno:

[6] Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, III, p. 169 (la paginación remite también a la de la edición Belles Lettres).

[7] *Ibid.*, III, pp. 203-205: "la potencia se distingue en activa, por la que el sujeto de la misma puede operar, y en pasiva, por la cual puede ser o puede recibir, o puede tener o puede ser de alguna manera sustrato de un eficiente. [...] Y esta potencia pasiva responde tan exactamente a la potencia activa que la una no existe sin la otra en modo alguno; por lo que, si siempre ha existido la potencia da hacer, de producir, de crear, siempre ha existido también la potencia de ser hecho, producido y creado, porque una potencia implica la otra o lo que es lo mismo: puesta la una, se pone necesariamente la otra".

[8] *Ibid.*, III, p. 205.

> Contempla ahora el principio óptimo y primero, el cual es todo lo que puede ser y él mismo no sería todo, si no pudiera ser todo: en él, por tanto, el acto y la potencia son la misma cosa. No sucede lo mismo en todas las demás cosas, las cuales, aunque son lo que pueden ser, podrían sin embargo no ser quizá; y desde luego podrían ser otra cosa o diferentes de como son, porque ninguna otra cosa es todo lo que puede ser. Aquello que es todo lo que puede ser es uno y en su ser comprende todo ser. [...] Las demás cosas no son así: por eso la potencia no es igual al acto, porque no son acto absoluto, sino limitado [...]. Por tanto, toda potencia y acto, que en el principio están como complicados, unidos y son uno, en las demás cosas están explicados, dispersos y multiplicados.[9]

Estas declaraciones no son sino una traducción y paráfrasis de lo que había dicho el Cusano en *De possest*, desarrollando el título (Dios como unidad absoluta de *posse* y *esse*, de potencia y acto).[10]

De acuerdo con esta atribución a Dios de la materia, Bruno pasa de una concepción de la divinidad como causa trascendente o transitiva a concebirla como causa inmanente. Así, la causa eficiente del universo (el intelecto divino) es el intelecto universal entendido como "la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo".[11] Resulta, por tanto, que el productor del universo es una "facultad", potencia o capacidad inmanente al principio formal del universo: el alma universal. Es más: "el intelecto universal es la facultad y parte potencial del alma del mundo más íntima, más real y más propia"[12] y —además de citar los famosos versos de Virgilio (*Eneida,* VI, 726 s.) que afirmaban, de acuerdo con el estoicismo, el carácter inmanente del *spiritus* (identificado por Bruno con el intelecto)— añade: "nosotros lo llamamos 'artista interior', porque forma la materia y la configura desde dentro, de la manera como hace salir y despliega el tallo desde dentro de la semilla o raíz, desde dentro del tallo hace brotar las ramas..."[13] Además, si tenemos en cuenta que este intelecto universal es ciertamente *divino* —Dios produciendo el universo a través de

[9] *Ibid*., pp. 205-207.

[10] Cusa, *El possest*, §§ 7-8, pp. 154 y s.

[11] Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, II, p. 113.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibid*., II, p. 117. Véase *ibidem*: "artista que no está limitado a una sola parte de la materia, sino que opera continuamente, todo entero en la totalidad de la materia". Sobre la relación del intelecto

su atributo intelecto—, su acción interna o inmanente como facultad del alma universal parece ya inmanentizar a Dios en el universo infinito que produce, de acuerdo con el carácter estoico del planteamiento ontológico bruniano.[14]

Llegamos así al último y decisivo punto de esta reformulación de la ontología en *De la causa*: a la unicidad de la divinidad corresponde también la unicidad ontológica en sentido fuerte del universo en que se explica

inmanentemente lo que Dios complica absolutamente. El universo infinito es uno y en él los dos principios opuestos (material y formal; materia y alma-intelecto) coinciden, de acuerdo con el desarrollo por Bruno (en el diálogo quinto y último) del motivo cusaniano de la *coincidentia oppositorum* en el infinito. El universo infinito y eterno constituye una sustancia única: aunque Bruno llama con frecuencia a la materia y a la forma sustancias,[15] deja claro también que, en rigor, se trata de "dos géneros de sustancia", los dos géneros o principios constitutivos de la única sustancia que es la naturaleza o universo (el "Todo uno") en cuyo seno los individuos particulares son *modos*:

> En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia, que es el ente, se halla la multitud, el número, que aun siendo modo y multiformidad del ente, la cual viene a denominar las cosas una a una, no por ello hace que el ente sea más de uno, sino multímodo, multiforme y multifigurado. Por eso [...] hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión; toda producción, sea del tipo que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal.[16]

---

eficiente y la forma (alma universal) con la materia, véase Knox, "Transcendence and Immanence in Bruno's *De la causa, principio et uno*, dialogue II", en *Bruniana & Campanelliana*, XIX.

[14] Sobre la presencia del estoicismo en Bruno, véase Granada, "Giordano Bruno et la Stoa. Une présence non reconnue de thèmes stoïciens?", en P. F. Moreau, *Le Stoïcisme au xvi^e^ et xvii^e^ siècles*..., y Knox, "Transcendence an Immanence in Bruno's...", en *op. cit*.

[15] Véase, por ejemplo, Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, pp. 133, 137, 139, 169, 185, 241, 259.

[16] Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, IV, p. 279. Para otras menciones de la unidad de la sustancia véase también diálogo V, p. 283 ("hemos también de creer que en el mundo no hay una pluralidad de sustancias"), 285 ("el todo y cualquier parte del todo vienen a ser absolutamente una sola cosa desde el punto de vista de la sustancia. [...] todas las diferencias que vemos en los cuerpos en cuanto a sus formaciones, complexiones, figuras, colores y

No sorprende, a la luz de cuanto hemos resumido, que en 1789, en la segunda edición de sus *Cartas a Moisés Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, Friedrich Heinrich Jacobi (1746-1819), decidiera añadir, como Apéndice primero, un "Extracto de Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*" en lengua alemana,[17] por ser el mejor y más claro exponente de la filosofía del ἓν καὶ πᾶν con anterioridad a Spinoza. Bruno era presentado por Jacobi a los lectores alemanes en los siguientes términos:

> Por su oscuridad, hace tiempo que se han despreciado sus escritos; la novedad de sus opiniones provocó que no se les prestara atención a causa de los prejuicios; por las peligrosas doctrinas que parecían contener, fueron aborrecidos y prohibidos. Su vigencia, sin embargo, es fácilmente apreciable. [...] diré únicamente, por lo que se refiere a la gran oscuridad reprochada a Bruno, que no la he visto por ningún sitio, ni en el libro *De la causa*, ni en el *De l'infinito*, del que en otra ocasión hablaré más detenidamente. Por lo que atañe al primer libro, mis lectores pueden juzgar por sí mismos considerando lo que les presento. [...] Mi principal objetivo con este resumen no es otro que el de acercar Bruno a Spinoza, y exponer así en mi libro la *summa* de la filosofia del ἓν καὶ πᾶν. Bruno convirtió los escritos de los antiguos en savia y sangre, dejándose invadir por su espíritu sin dejar de ser *él mismo*. Una cosa no ocurre sin la otra. Por eso discrimina con tanta agudeza y resume con sentido profundo y riguroso. Difícilmente se puede ofrecer un esbozo más puro y bello del *panteísmo, en su sentido amplio*, que el trazado por Bruno. En él se aprende a conocer esta doctrina a través de las diferentes formas que está forzada a tomar, para reconocerla allí donde se halle: más aún, se capta, tan clara y detalladamente como es posible, su relación con otras doctrinas, con el fin de conocer exactamente su procedencia. En

---

demás rasgos propios y comunes, no son otra cosa que un aspecto diferente de una idéntica sustancia; un rostro lábil, móvil, corruptible, de un ser inmóvil, persistente y eterno, en el cual están todas las formas, figuras y miembros, pero sin distinción y como aglomerados"), 287 ("una sustancia idéntica del todo, original y universal, que se llama el ente, fundamento de todas las especies y formas diversas"), 299 ("quien aprehende a Polihimnio como Polihimnio, no aprehende una sustancia particular, sino la sustancia en el individuo particular y en las diferencias que hay en torno a ella"). Véase también la epístola preliminar, p. 29: "toda la diversidad y diferencia que vemos no es otra cosa que un diverso y diferente rostro de una misma sustancia".

[17] Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, pp. 169-189.

> más de un aspecto tengo esta tarea por una de utilidad excepcional y, en nuestra época, necesaria.[18]

Bruno rechaza, pues, la concepción aristotélica de la sustancia y de la forma sustancial, por la cual el compuesto hilemórfico finito o sujeto individual es sustancia. Expresa ese rechazo en una vibrante página, en la que hace a esta errónea doctrina aristotélica de la sustancia responsable de la introducción del temor a la muerte:

> […] tenemos un principio intrínseco formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que el que se han imaginado los sofistas, que tratan únicamente de los accidentes, ignorantes de la sustancia de las cosas, y que afirman que las sustancias son corruptibles, porque llaman sustancia, principal, primera y fundamentalmente a lo que resulta de la composición, lo cual no es más que un accidente que no contiene en sí ninguna estabilidad y verdad y se resuelve en nada. Dicen que hombre es verdaderamente lo que resulta de la composición, [...] por lo que no sorprende si dan tanta importancia y tienen tanto miedo ante la muerte y disolución, como aquellos a quienes es inminente la ruina del ser. La naturaleza grita en alta voz contra esa locura, asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos.[19]

[18] *Ibid*., pp. 63-65. Véase *De la causa, el principio y el uno*, V, p. 277: "no se ha dicho en vano que Júpiter llena todas las cosas, habita todas las partes del universo, es centro de lo que tiene el ser: uno en todo y por quien todo es uno. Siendo todas las cosas y comprendiendo todo el ser en sí, viene a hacer que todo esté en todo". Nótese el sintagma "Todo [es] uno", que en la formulación griega de ἕν καὶ πᾶν fue en el siglo XVIII expresión proverbial del monismo ontológico. Véase también la epístola preliminar, p. 29: "Júpiter (así lo llaman) está más íntimamente en el todo de lo que pueda imaginarse que la forma está en el todo (porque él es la esencia por la que todo lo que es tiene el ser; y estando él en todo, todas las cosas tienen el todo más íntimamente que la propia forma)". Tras las referencias a Júpiter (que aluden a Virgilio, *Bucólicas*, III, 60, y al famoso comienzo de los *Fenómenos* de Aratos) hay una clara conexión con el monismo y panteísmo estoicos.

[19] Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, II, pp. 139-141. Bruno cita a continuación, como aval de su tesis, un pasaje de Ovidio (discurso de Pitágoras en *Metamorfosis*, XV, presentado como fiel exposición de la doctrina del filósofo griego) y otro del Eclesiastés (1: 9-10), evocado con frecuencia en otras obras. Véase la anotación a este pasaje y *Expulsión*

Esto implica que las presuntas sustancias de Aristóteles, los compuestos finitos en proceso de generación y corrupción, no son sustancias, sino "accidentes"[20] o —como dirá el diálogo quinto— "modos de ser" o sencillamente "modos" de la única sustancia infinita que es el universo.[21]

Por consiguiente, si por su conocimiento de la unicidad de la sustancia eterna Pitágoras "no teme a la muerte, sino que espera la mutación", el temor a la muerte es efecto de la ignorancia de la verdadera naturaleza de la sustancia. Como dice *Del infinito*:

> […] desean especialmente vivir y temen especialmente morir aquellos hombres que no poseen la luz de la filosofía verdadera y no conocen otro ser que el presente, pensando que no puede sobrevenirles otro ser que les pertenezca a ellos, porque no han llegado a comprender que el principio vital no consiste en los accidentes que resultan de la composición, sino en la sustancia indivisible e indisoluble, en la cual —al no haber perturbación— tampoco resulta conveniente el deseo de conservarse ni el temor a desvanecerse, sino que eso es conveniente a los compuestos.[22]

Comprendemos así que Bruno considere que la obra destructiva llevada a cabo por Aristóteles de la 'antigua sabiduría' (encarnada por ejemplo en Pitágoras) no sólo tiene una dimensión cosmológica y teológica, por causa

---

(1989), III, 3, pp. 287 ss. (constelación de la Liebre), cit. *infra*, nota 56. Véase asimismo, *Causa*, III, p. 185: "nada se aniquila y pierde el ser, excepto la forma accidental exterior y material. Por eso tanto la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es precisamente el alma [universal], son indisolubles e inaniquilables [...]. No pueden ser tales, por cierto, las formas sustanciales de los peripatéticos y otros parecidos a ellos". Nótese cómo Bruno aplica el término aristotélico de forma sustancial (esencia de una cosa particular) a la forma o alma universal, única que merece el calificativo de sustancia (o de atributo de la sustancia).

[20] *Ibid.*, II, p. 139: "mudando esta forma [el alma universal] de sede y de condición, es imposible que se aniquile, porque la sustancia espiritual no es menos subsistente que la material. Por consiguiente, las formas exteriores [formas particulares de individuos] son las únicas que se cambian y se aniquilan también, porque no son cosas, sino que son de las cosas; no son sustancias, sino accidentes y circunstancias de las sustancias".

[21] *Ibid.*, V, p. 279, cit. *supra*, nota 16. Bruno concluye este pasaje con las siguientes palabras: "Esto ha sido capaz de entenderlo Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera la mutación".

[22] Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, IV, p. 275.

del error de su geocentrismo y geoestatismo, sino también una dimensión antropológica, derivada de su errónea doctrina de la sustancia. Comprendemos asimismo que infiera de ello que Aristóteles representa el punto de inflexión hacia la suplantación de la filosofía (la 'antigua sabiduría) por la 'sofística' ('filosofía vulgar' fundada en la mera experiencia sensible) y por ello posibilita la emergencia de Cristo y su mensaje de 'salvación' de la humanidad frente a la muerte inexorable. Sólo la pérdida de la verdadera filosofía (y su formulación mitológica para el vulgo en los relatos de metensomatosis o metempsicosis, según los cuales —como dice Pitágoras en la conclusión de las *Metamorfosis* de Ovidio en versos citados por Bruno— "todo se transforma, nada perece")[23] lleva a los hombres a depositar su fe en Cristo como única garantía de vida eterna y de unión con el Padre. Esta dimensión profundamente anticristiana del concepto bruniano de sustancia fue claramente percibida por el lector contemporáneo conocido como 'postillatore napoletano', un cristiano reformado, exiliado como Bruno en Inglaterra. A propósito del pasaje de *Del infinito* relativo a la unidad de la sustancia, con que comienza el manifiesto filosófico que pone punto final a la epístola preliminar:

> Estas son las dudas y motivos en cuya solución reside tanta doctrina que ella sola basta para descubrir los más íntimos y fundamentales errores de la filosofía vulgar y el peso e importancia de la nuestra. Aquí está la razón por la que no debemos temer que nada se disgregue, que ningún ser particular se disperse o verdaderamente se desvanezca o se difunda en un vacío que lo desmembre y aniquile. Esta es la razón de la mutación vicisitudinal del todo, por la cual no hay mal del que no se salga ni bien en el que no se incurra, mientras por el espacio infinito, por la perpetua mutación, la sustancia toda persevera idéntica y una,[24]

[23] "Raza aturdida por el pánico a la fría muerte, ¿por qué teméis la Estige, por qué las tinieblas y unos nombres vacíos, materia de poesía y amenazas de un mundo imaginario? Los cuerpos, creedlo, háyalos destruido con sus llamas la pira o la vejez con sus achaques, no pueden sufrir ningún mal. Las almas son inmortales, y siempre, tras abandonar su sede anterior, son acogidas en nuevas moradas, donde viven y habitan. Todo se transforma, nada perece", Ovidio, *Metamorfosis,* XV, 153-159, cit. en Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, p. 141.

[24] Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, pp. 37-39.

anotó al margen del ejemplar bruniano:

> Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat: sanet timores ac metus omnes, componat affectus summe corruptos, donet iustitiam veram ac lucem qua Deus vere agnoscatur, ac colatur, faciat demum semideos. O impostorem![25]

2. Ficino y Bruno: 'esse semper' y 'esse semper hoc quod sumus'[26]

En 1591 Bruno publicó en Fráncfort el *De immenso et innumerabilibus*, *summa* de su pensamiento cosmológico, pero que además de retomar en forma ampliada la problemática del diálogo italiano *Del universo: el infinito y los mundos*, reescribía en lengua latina el programa unitario de reivindicación y refundación de la filosofía desplegado en los diálogos londinenses. En esta obra latina, cuya redacción se extiende a lo largo de varios años y que posiblemente se remonta en algunas partes al periodo londinense, Bruno parte del principio (el universo es infinito) cuya recuperación permite la restauración de la 'antigua sabiduría' y no de la noción (el movimiento de la Tierra en torno al Sol) que permite pasar, por emplear la fórmula de Alexandre Koyré,[27] "del mundo cerrado al universo infinito", como se había planteado en la obra italiana mediante la defensa de Copérnico en *La cena de las Cenizas*. Es más: en el *De immenso* Copérnico no hace su aparición

[25] "Adiós, pues, a Cristo con su Evangelio y con todos los profetas que lo han precedido, como cosa superflua, vana, mendaz y mera impostura, y viva el Nolano, sea acogido y adorado, como quien nos abre la vía de la salvación y de la verdadera felicidad; nos cure de todos los temores y miedos, componga los afectos sumamente corrompidos, dé la verdadera justicia y la luz con que Dios es conocido en verdad, sea venerado y produzca finalmente semidioses. ¡Oh, impostor!"

[26] Las páginas siguientes recogen la argumentación desarrollada en Granada, "Giordano Bruno, *De immenso*, I, 1-3, con alcune riflessioni su Bruno e Schopenhauer", en M. Traversino, ed., *Verità e dissimulazione*...

[27] Véase Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*.

hasta los capítulos finales del libro tercero, en unas páginas que evocan ciertamente el elogio (con reservas) de *La cena* y su función de 'signo divino' del advenimiento de una nueva época de 'luz' en la rueda vicisitudinal del tiempo histórico, cuyo 'ministro' es precisamente Giordano Bruno.[28]

El primer capítulo del *De immenso*, importantísimo por su contenido e implicaciones, se inspira ciertamente en el diálogo *Del infinito*. La breve obertura en verso retoma el último de los tres sonetos ("¿Y quién me empluma y quién me inflama el pecho?") antepuestos al diálogo propiamente dicho tras la epístola proemial, mientras que el más prolijo comentario y desarrollo en prosa retoma y amplía motivos del manifiesto filosófico con que Bruno había concluido la epístola proemial al diálogo italiano. Si el último verso de la obertura en latín ("Reddor Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Author, Iterque" [Me convierto en Guía, Ley, Luz, Vate, Padre, Autor y Camino]) explicita la autoconciencia bruniana de ser profeta liberador que anuncia la verdadera mediación con la divinidad, en tácita contraposición a Cristo, la conclusión del manifiesto en prosa formula a plena voz la reivindicación bruniana de la filosofía (o ciencia) como perfección y felicidad del hombre, incluso como vía auténtica de unión con la divinidad y acceso al paraíso o beatitud, frente a la ilusoria comunión ofrecida al vulgo por la religión cristiana.[29] Esta continuidad conceptual entre los textos de 1584 y

[28] Ingegno, *Cosmologia e filosofía nel pensiero di Giordano Bruno*, cap. I ("Copernico come segno divino").

[29] Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, p. 205: "Non levem igitur ac futilem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegyptio, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus; sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia" [Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y dignísima del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la fusión y comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble, junto con la masa de los atónitos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas]. Véase también Granada, *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cap. 7 ("La perfección del hombre y la filosofía").

1591 muestra cuán acertado había sido el juicio del 'postillatore napoletano' en su anotación al manifiesto del diálogo italiano.

Éstas son las implicaciones teológicas y antropológicas de la proclamación de la infinitud del universo con que Bruno da comienzo al *De immenso*. Como argumentos o razones a favor de la infinitud del universo Bruno aduce: la capacidad inagotable de la materia de recibir formas siempre nuevas; la evidencia sensorial de que el hombre se halla siempre en el centro variable de un universo cuyo horizonte es siempre diferente; la infinitud actual del universo da razón de la capacidad de la imaginación y del intelecto de superar todo número y toda magnitud tanto a nivel matemático como físico.[30] Sin embargo, el argumento o razón que viene presentado en modo más prolijo es el de la incontenible aspiración humana al infinito. Partiendo, en un denso ejercicio de intertextualidad, del discurso de Marsilio Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animorum* (concretamente el Libro XIV, Caps. 2-5) y alterándolo de forma decisiva, Bruno sostiene que el apetito infinito que el hombre (todo hombre)[31] reconoce en su interior, exige un universo corpóreo infinito en el que saciarse infinitamente. En realidad tal cosa había sido estimada por Ficino imposible, por lo que la aspiración infinita del intelecto y de la voluntad humanas sólo podían hallar satisfacción en un infinito trascendente y ultramundano, o más propiamente en Dios mismo. Bruno subvierte el discurso ficiniano, hasta el punto de que el rechazo (en el original ficiniano) del universo corpóreo infinito se

[30] Bruno, *De immenso et innumerabilibus,* I, 1, p. 204. El segundo argumento hace referencia a la omnicentralidad, de acuerdo con la definición hermética de Dios que Bruno aplica al universo: "sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nullibi". Sobre este tema véase Del Prete, "'Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part': L'omnicentrisme chez Giordano Bruno", en F. Tinguely, ed., *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève*.

[31] Bruno insiste en este punto de la argumentación de Ficino. Véase Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, pp. 203 y ss.: "Insitus appetitus est ut omnia fiant singulis et unicuique: appetit semper esse quidquid aliquando est" [En todos y cada uno de los hombres está ínsito el apetito de hacerse todas las cosas: desea ser siempre aquello que es alguna vez]. *Cf*. Ficino, *Theologia platonica*, XIV, 3, pp. 256: "An conatur [animus humanus] omnia fieri sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modum" [¿Acaso no se esfuerza el alma humana en hacerse todas las cosas igual que Dios es todas las cosas. Se esfuerza y de un modo admirable]; 258.

transforma en afirmación implícita de su existencia. He aquí los pasajes paralelos en ambos autores que dan una idea de la modificación que Bruno hace sufrir a su fuente (no reconocida) ficiniana:

Ficino, *Theologia platonica*, XIV, 2, ed. Marcel, vol. II, pp. 250 s.:

Cognita una quadam alicuius rei veritate non quiescimus, sed aliam inquirimus rursusque aliam, quamdiu putamus veritatem aliquam superesse noscendam. Idem in bonis comparandis inspicitur. Omne autem verum et omne bonum Deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum. Ergo Deum ipsum appetimus. [...] Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui. [...] Quare in sola Dei cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminit appetitum [Conocida una verdad cualquiera de alguna cosa, no descansamos, sino que buscamos otra y luego otra, durante tanto tiempo como estimamos que todavía queda por conocer alguna verdad. Lo mismo se observa en la adquisición de bienes. Sin embargo todo lo verdadero y todo el bien es Dios mismo, que es la primera verdad y el primer bien. Por tanto, deseamos a Dios mismo. [...] Por tanto, nuestro fin es ver a Dios mediante el intelecto y gozar del Dios visto por medio de la voluntad. [...] Por eso el fin último del hombre reside en el solo conocimiento o posesión de Dios, pues eso solo pone término al apetito natural];

Bruno, *De immenso*, I, 1, pp. 203 s.:

Hic [homo] dum omnia curat atque facit, illud praecipuum esse ducit, ut mens in primo vero, et voluntas in primo bono conquiescat quandoquidem in conquirenda bonitate, adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur; unde evidentissime constat non ad particularia bona atque vera, quae ultra semper aliud et aliud attendant et concupiscant; sed universale bonum, atque verum, extra et ultra quod nullum queat verum reperiri, atque bonum. Quoties enim aliquam superesse noscendam veritatem, et quamdiu aliquod superesse bonum comparandum judicamus, aliam semper inquirimus, aliud semper appetimus. Non igitur in veritate terminum habente, et in bono finibus incluso, inquisitionis et expetentiae finis erit. Insitus appetitus est, ut omnia fiant, singulis et unicuique: appetit semper esse quidquid aliquando est; ubique videre, quidquid alicubi videt;

> [...] toto frui qui parte fruitur; [...] et consequutis non est contentum, ubi aliquid ulterius remanserit assequendum [Mientras se ocupa y realiza todas las cosas, el hombre considera lo principal que la mente descanse en la primera verdad y la voluntad en el primer bien, puesto que el intelecto y el deseo humanos nunca se sacian en la adquisición de la bondad y en la obtención de los bienes, de donde consta con la máxima evidencia que no atienden y anhelan bienes y verdades particulares más allá de los cuales siempre hay algo y algo, sino el bien y la verdad universal, fuera del cual y más allá del cual ninguna verdad y ningún bien cabe encontrar. Cuantas veces estimamos que resta alguna verdad por conocer y algún bien por adquirir, buscamos siempre esa otra verdad y deseamos ese otro bien. Por consiguiente, el fin de la inquisición y del deseo no está en una verdad limitada y en un bien encerrado dentro de límites. En todos y cada uno de los hombres está ínsito el apetito de hacerse todas las cosas: desea ser siempre aquello que es alguna vez; ver siempre aquello que ve en algún momento; [...] gozar enteramente aquello de lo que goza solo en parte; [...] y no está satisfecho con lo obtenido cuando todavía resta algo ulterior que conseguir].

Se notará que mientras Ficino identifica con Dios mismo el fin último del intelecto y de la voluntad humanos, Bruno lo identifica con el universo infinito y eterno en tanto que Diana donde se expresa o refleja el inaccesible Apolo.[32] De esta manera, la unión con Dios puede realizarse en esta vida a través de la contemplación intelectual del universo infinito y uno, como indica la conclusión ya citada de este primer capítulo.[33] Además, la infinitud del universo no se ve afectada por el hecho de que una de las premisas planteadas por Bruno sea irrealizable. Se trata del deseo natural, según Ficino, de inmortalidad del alma individual. En palabras de Ficino,

> Omnino appetitus essendi naturalis est, quoniam rebus statim natis inest cunctis atque continuus. [...] *Appetit noster animus esse*. Sed numquid naturalis est huiusmodi appetitus? Est absque dubio non minus naturalis animo nostro quam caeteris rebus appetitus essendi. At enim *appetit esse*

[32] Véase Bruno, *Los heroicos furores*, diálogos II, 2 y 3.

[33] Véase *supra*, nota 29.

> *semper*. Num haec semper essendi cupiditas ita naturalis est, sicut essendi? Est plane. [...] noster animus naturae suae magnificentia sempiternum esse cognoscit et naturaliter appetit. [...] Praeterea, cum non sit frustra desiderium naturale, consequens est ut *hominis animus esse perpetuum consequatur* naturaliter exoptatum. *Esse, inquam, perpetuum non in specie tantum, sed in substantia propria id enim cupit* […]. Vitam vero sempiternam omnes cupimus atque semper, etiam dum non advertimus cupere. Itaque non est huius assecutio impossibilis [El deseo de ser es siempre natural, puesto que es inherente y continuo a todas las cosas desde el momento mismo del nacimiento. [...] Nuestra alma *desea ser*. Pero ¿acaso es natural un deseo de este tipo? Es sin duda a nuestra alma no menos natural el apetito de ser que a las demás cosas. Sin embargo *desea ser siempre*. ¿Acaso este deseo de ser siempre es tan natural como el deseo de ser? Lo es sin duda. [...] Nuestra alma, por la magnificencia de su naturaleza, conoce el ser eterno y lo desea naturalmente. [...] Además, puesto que un deseo natural no es vano, se sigue que *el alma del hombre alcanza el ser perpetuo* que desea de forma natural. Y *digo ser perpetuo no sólo en la especie, sino en la sustancia propia, pues eso es lo que desea* [...] Pero todos deseamos la vida eterna y además siempre, incluso cuando no advertimos ese deseo. Por tanto, alcanzarla no es imposible].[34]

Ahora bien, según Bruno debemos distinguir entre *esse semper* y *esse semper hoc quod est,* es decir, *ser siempre* y *ser siempre lo que somos* ahora, en este momento. Ambos deseos son naturales y configuran en realidad un único y mismo deseo: existir siempre. Entendido en el segundo sentido, como deseo de prolongar indefinidamente la vida presente en su actual configuración individual, es lo que Bruno llama *philautía* o amor de sí mismo, estudiado en las obras mágicas por ser un instrumento utilísimo al mago para vincularse o capturar a otros seres humanos: "La primera razón por la cual toda cosa es vinculable radica en parte en que desea conservarse en la condición que posee al presente. [...] Esto es la *filautía* en general".[35] Ello es debido a que "todas las cosas desean mantenerse en su ser presente porque no comprenden o están dudosas ante el hecho de ser de una condición diferente o nueva; por eso hay un cierto vínculo general

[34] Ficino, *Theologia platonica*, XIV, 5, vol. II, pp. 262-265. La cursiva es nuestra.

[35] Bruno, *De vinculis in genere*, p. 69. Traducción ligeramente modificada.

de amor recíproco, del alma al propio cuerpo y, a su manera, del propio cuerpo al alma".[36] Pero este deseo de permanecer indefinidamente en el ser presente no es realizable, pues, aunque está fundado en la naturaleza de los individuos particulares, se da unido a un nivel de conocimiento limitado y particular (que no es sino la *ignorancia* de la totalidad) y va en contra de la naturaleza universal. He aquí las palabras de Bruno, que desmienten implícitamente las palabras precedentes de Ficino:

> Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sicut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur: inde enim istud evenit, quod, cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita, quod praesens est tantum cognoscit atque desiderat: Per naturae ergo dictamen *vult esse semper*, *per eam vero* (quae est a contractione formae ad hanc materiam, et limitatione materiae ab hac forma) *ignorantiam, vult esse semper hoc quod est*; nescit enim aliud unde venit et quo vadat [Que no nos impida la aprehensión de esta luz [la necesidad del universo infinito] el hecho de que el deseo de la vida presente (todos los individuos desean perpetuarse en la forma presente) queda defraudado, pues eso proviene de que, como la materia particular no puede comprehender simultáneamente todos los actos,[37] los acoge sucesivamente y uno a uno, de manera que solamente conoce y desea lo que es presente. Así pues, por dictamen de la naturaleza, *quiere ser siempre, pero por esa ignorancia* (que proviene de la contracción de la forma a esta materia y

[36] Bruno, *De magia naturali*, par. 48, pp. 230-232: "universa, sicut dictum est, in praesenti esse consistere cupiunt, quandoquidem alius status et novi esse aut nihil intelligunt aut ambigunt; ideo generale quoddam vinculum est amoris, reciproce animae ad proprium corpus et —modo suo— proprii corporis ad animam". La traducción es nuestra.

[37] La materia no puede recibir en sus partes simultáneamente todas las formas. Por eso éstas duran solamente un tiempo limitado, para dar lugar a nuevas formas que aspiran, también ellas a la existencia, en tanto que posibles o en potencia. Solamente así se alcanza la causa final o perfección del universo, esto es, "que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia", Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, p. 121. Bruno no cita la elocuente prosopopeya de la naturaleza en Lucrecio, *De rerum natura*, III, 870-977, con la exhortación a aceptar la muerte al individuo que se resiste a la disolución. No cabe dudar sin embargo de que conocía perfectamente el texto.

de la limitación de la materia por esta forma) *quiere ser siempre esto que es [ahora],* pues no sabe de dónde viene y a dónde va].[38]

El deseo, pues, de una prolongación eterna de nuestra individualidad responde a un 'dictamen' o mandato de la naturaleza misma, pero la *philautía* o conato (por usar el término spinoziano) en que se expresa, se mantiene irreflexivamente y más allá de todo límite como consecuencia de la *ignorancia* derivada de nuestro vínculo con el ser presente. La deseada, pero imposible prolongación e identificación de nuestro 'ser actual' con el 'ser siempre' está en el origen del temor a la muerte, como había dicho claramente *Del infinito*.[39] La ofuscación de la diferencia entre ser y ser individual (entre la verdadera sustancia y su modo finito) nos lleva a traducir la perpetuidad del ser en el imposible deseo de perpetuar nuestra individualidad. A ello contribuye decisivamente la limitación de nuestro conocimiento, pues conocemos lo que somos ahora y nos vinculamos con ello, ignorantes de dónde venimos y a dónde vamos, esto es, las individuaciones que nos han precedido y las que vendrán en el futuro como sucesivas individuaciones o modos del ser universal, de la sustancia.

Por eso, añade Bruno, si conociéramos las formas individuales que asumirá en el futuro el alma universal que ahora se ha individualizado en nostros, no hallaríamos motivo para la tristeza o temor ante la muerte:

> Ideo si anima, cui instrumenta corporis equini sunt comparata, sciret eam manere corporis humani et omnium reliquorum instrumenta seriatim, vel confuso ordine quodam, neque defunctionem praesentium instrumentorum ad futuram deinceps (secundum innumerabiles species) vitam pertinere quippiam, non tristaretur. *Anima sapiens non timet mortem*, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas. [Por eso, si el alma, a la que le están dados los instrumentos de un cuerpo equino, supiera que le quedan uno tras otro los instrumentos de un cuerpo humano y todos los demás, incluso en un cierto orden confuso, y que la defunción de los instrumentos presentes en nada afecta a la vida futura sucesiva (de acuerdo con especies innumerables), no se entristecería.

[38] Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, pp. 204 s.

[39] Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, IV, p. 275, cit. *supra*, nota 22.

> *El alma sabia no teme la muerte*, es más, a veces incluso la busca por propia iniciativa, le sale al encuentro por propia iniciativa.[40] Por consiguiente, a la sustancia toda está reservada en la duración la eternidad, en el espacio la inmensidad, en el acto la omniformidad].[41]

Es evidente que el conocimiento de la eternidad, infinitud y omniformidad (posesión de todas las formas) de la sustancia como Todo-Uno no sólo nos libera de la confusión en que había caído Ficino de desear la prolongación indefinida del ser en el ser individual presente.[42] Es, además, un

[40] *Cf.* Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, V, p. 279, cit. *supra* notas 16 y 21, donde se atribuye esa sabiduría a Pitágoras.

[41] Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, p. 205. *Cf.* Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, V, pp. 277 y s.: "Sin embargo me diréis: ¿por qué, entonces, las cosas cambian, la materia particular se esfuerza por alcanzar otras formas? Os respondo que ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. Y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, porque muchas formas son incomponibles en un mismo sujeto, ya sea porque son contrarias o porque pertenecen a especies distintas; así no puede darse un mismo sujeto individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito no existe nada, ya que no existe fuera ni más allá; en cambio, cada una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una existen infinitas otras. Entended, pues, que todo está en todo, pero no totalmente y omnímodamente en cada cosa. Entended, pues, que cada cosa es una, pero no de un solo modo. Por eso no miente quien dice que uno es el ente, la sustancia y la esencia".

[42] En *De la causa, el principio y el uno*, III, p. 207, Bruno había afirmado que en el universo infinito la potencia coincide con el acto totalmente en "las especies mismas y miembros principales", esto es, en las formas específicas y en los astros. A este nivel el universo "es él también todo lo que puede ser" (*idem*). A nivel, sin embargo, de los individuos particulares, "no es ya todo lo que puede ser" (*idem*) porque deben actualizarse todavía infinitos particulares que pueden ser y necesariamente serán en el infinito tiempo futuro. Por este motivo la materia (véase *De la causa, el principio y el uno*, IV, pp. 265-269) debe 'rechazar' las formas individuales para dar existencia (siempre fugaz) a nuevos particulares. Como ya hemos dicho, Bruno haría suya la admonición que Lucrecio pone en boca de la naturaleza personificada al hombre viejo que se resiste a desaparecer. Es lo que muestra, tras la pregunta irracional del pedante ("¿No creéis que si la materia se contentara de la forma presente, ninguna alteración o pasión se enseñorearía de nosotros, no moriríamos, seríamos incorruptibles y eternos?", *ibid*., p. 229), la respuesta de Gervasio: "—¿Y qué diríais si ella se

componente fundamental de esa 'sabiduría' perdida con Aristóteles y cuya recuperación en el nuevo periodo histórico que se abre con Copérnico-Bruno permite la unión intelectual con la divinidad, el acceso al paraíso y la beatitud, y por ello concede al hombre la perfección y lo configura como el *magnum miraculum* ensalzado por el *Asclepius* hermético.[43]

3. Bruno y Schopenhauer

Creemos que no es diferente la sabiduría que Schopenhauer presenta en su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*. No hay duda de que Bruno es, con Spinoza, el héroe moderno del filósofo alemán. Schopenhauer accedió a las primeras ediciones de los diálogos de Bruno en Dresde (donde, según Hegel, contaban "todavía entre los libros vedados de que los lectores no pueden disponer")[44] entre el 1814 y el 1817, mientras preparaba la primera edición de su gran obra (publicada en diciembre de 1818 y en la que ya aparecen ocasionalmente menciones elogiosas de Bruno).[45] También para Schopenhauer es *De la causa* el escrito principal

---

hubiera contentado con la forma que tenía cincuenta años atrás? ¿Existirías tú, Polihimnio? [...] igual que te parece bien que las otras formas hayan dado el paso a ésta, también es voluntad de la naturaleza que ordena el universo que todas las formas den paso a todas las demás. Además, es mucho más digno de esta nuestra sustancia que se haga todas las cosas recibiendo todas las formas que no ser parcial reteniendo una sola. De esa manera semeja en la medida que le es posible a quien es todo en todo", *ibid.*, pp. 229-231. Nótese que aquí nuestra sustancia se identifica precisamente con el ser universal.

[43] Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, I, 1, p. 206: "Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia" [Entonces llamará Trismegisto gran maravilla al hombre, que se transforma en dios como si él mismo fuera dios, que se esfuerza por hacerse todas las cosas igual que dios es todas las cosas]. Sobre este motivo, que muestra el desarrollo dado por Bruno al tema de la *dignitas hominis*, véase Granada, *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, pp. 230 ss.

[44] Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *3*, p. 172.

[45] Véase, por ejemplo, Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 54, p. 341, donde se dice que "a este punto de vista podría conducir también la filosofía de Bruno o la de Spinoza", punto de vista que no es otro que el expresado en el poema de Goethe *Prometeo*, cuyos versos finales Schopenhauer ha citado inmediatamente antes. Fue precisamente la

de Bruno, que él ha leído ya directamente en su totalidad en el original italiano y que incluso había pensado traducir al alemán en los primeros años veinte del siglo XIX. Schopenhauer, que no parece haber conocido el *De immenso et innumerabilibus*, adquirió la primera edición moderna de la obra italiana de Bruno, publicada en 1830 por Adolf Wagner (tío del compositor), y en la segunda edición (1844) de su *magnum opus* añadió la siguiente nota, a propósito del *De la causa*, en el apéndice "Crítica de la filosofía kantiana":

> Aquí hay que exceptuar por completo a Bruno y Spinoza [de la falsa consideración de la filosofía de Descartes y seguidores como "investigación libre e independiente de todo dogma positivo"]. Cada uno de ellos se mantiene de forma autónoma y aislada, y no pertenecen ni a su época ni a su tierra, que premiaron, al uno con la muerte, y al otro con la persecución y el oprobio. Su miserable existencia y muerte en este Occidente se semejan a las de una planta tropical en Europa. Su verdadera patria espiritual fueron las orillas del sagrado Ganges: allí habrían tenido una vida tranquila y venerada, en medio de ánimos afines. En los versos siguientes con los que abre el libro *Della causa principio ed uno*, por el que fue a la hoguera, Bruno expresa con claridad y belleza lo solo que se sintió en su época, y al mismo tiempo muestra el presentimiento de su destino, el cual le hizo vacilar en presentar su obra hasta que prevaleció el fuerte impulso de los espíritus nobles a comunicar lo que conocen como verdadero:
>
> Doliente espíritu, ¿qué te impide apresurarte a dar tu fruto,
> aunque deba ser concedido a un siglo indigno?

---

presentación de este poema de Goethe (todavía inédito) a Lessing por Jacobi lo que indujo a Lessing a confesar su adhesión a la filosofía del ἕν καὶ πᾶν. Por otra parte, no es raro que este poema de Goethe fuera asumido por Jacobi como un manifiesto de actitud spinoziana (y a la postre bruniana), pues ya desde 1770 Goethe había expresado su interés y simpatía hacia Bruno. Sobre la fortuna de Bruno en la cultura alemana a partir de Jacobi, con algunas interesantes consideraciones sobre Schopenhauer, véase Canone, "Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: L'orizzonte filosofico della magia e dell'ermetismo", en F. Meroi, *La magia nell'Europa moderna*, pp. XXI-XXX. Sobre la afinidad de ambos pensadores en la crítica de la tradición filosófica respectiva como 'sofística', véase Meroi, *Cabala parva: la filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, pp. 189-195. Meroi sin embargo no toma en consideración la problemática ontológica.

Aunque el flujo de las sombras oculte las tierras,
Eleva tú, nuestro Olimpo, la cima al brillante Júpiter.[46]

> Quien lea este, su escrito principal, como también sus restantes escritos publicados, antes tan raros y ahora accesibles a todos gracias a una edición alemana, estará de acuerdo conmigo en que, entre todos los filósofos, sólo él se acerca en algo a Platón al añadir fuerza y orientación poética a la filosófica y mostrarla de una forma especialmente dramática. Imagínese el ser sensible, espiritual y pensante que se nos enfrenta en ese escrito suyo, en manos de curas brutales y furiosos convertidos en sus jueces y verdugos, y dé gracias al tiempo que nos trajo un siglo más luminoso y benévolo, de tal modo que la posteridad, cuya maldición ha de alcanzar a aquellos fanáticos diabólicos, es ya ahora nuestra contemporánea.[47]

Sin menoscabo de la diferencia introducida por Schopenhauer al afirmar la Voluntad (*Wille*) como principio y realidad absoluta del ser universal, como Sustancia, reduciendo el intelecto a simple instrumento de la Voluntad y de su ciega autoafirmación —frente a la equiparación de Intelecto y Voluntad en el Infinito divino, todavía con una cierta supremacía del Intelecto en Bruno—, también Schopenhauer reconduce el deseo individual de 'ser siempre' a la afirmación de la Voluntad ligada a su objetivación o individuación empírica en el mundo de la Representación (*Vorstellung*). Como Bruno, también el filósofo tedesco considera ilusoria y fruto de la ignorancia de la verdadera dimensión universal del Ser, esa aspiración a la inmortalidad personal[48] y el temor a la muerte. Precisamente en el Comple-

46 Véase Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, p. 33, el poema "A los principios del universo".

47 Schopenhauer, *op. cit.*, vol. I, pp. 486 s.

48 También Schopenhauer distingue, como Bruno, las especies —para él las primeras objetivaciones de la Voluntad, ligadas a las ideas platónicas ("En el segundo libro he explicado que la adecuada objetividad de la voluntad como cosa en sí en cada uno de sus grados es la idea (platónica)", *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, p. 537)— de los individuos particulares, objetivaciones últimas y efímeras en constante sucesión, a través de las cuales la especie prosigue su vida inmortal. Como Bruno, también Schopenhauer (muerto en 1860, inmediatamente después de la publicación en 1859 de *The Origin of Species* de Darwin) permaneció fiel a la concepción tradicional (platónica y aristotélica) del fijismo de las especies.

mento 41 a la segunda edición de *El mundo*, titulado "Über den Tod und die Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich" (*Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí*),[49] Schopenhauer, como antes Bruno, trata de refutar el temor a la muerte con un discurso en el que no hallamos ciertamente referencias explícitas a Bruno, pero cuyo tenor es extraordinariamente afín, salvo los matices introducidos por la magnificación schopenhaueriana de la Voluntad. He aquí unos pasajes elocuentes de este discurso:

> […] la convicción de que en nosotros hay algo que la muerte no puede destruir, es únicamente porque [las consideraciones de ese tipo] se elevan a un punto de vista según el cual el nacimiento no es el comienzo de nuestra existencia. Pero de ahí se sigue que lo que se muestra indestructible por la muerte no es el individuo [...] que como tal solo puede ser finito. Así como el individuo no tiene ningún recuerdo de su existencia antes del nacimiento, tampoco después de morir puede tener ningún recuerdo de su existencia actual. Mas cada cual pone su yo en la conciencia: esta se le aparece ligada a su individualidad, con la cual desaparece todo lo que le es peculiar y le distingue de los demás. Por eso su permanencia sin la individualidad le resulta indistinguible de la de los demás seres y ve hundirse su yo. Pero quien vincula así su existencia a la identidad de la conciencia y exige para ella una permanencia sin fin tras la muerte, debería tener en cuenta que esta solo se puede lograr al precio de un pasado igualmente infinito antes del nacimiento. [...] En cambio, si la existencia que la muerte deja intacta es distinta a la de la conciencia individual, ha de ser independiente del nacimiento como de la muerte, por lo que en relación a ella será igualmente verdadero decir: "Siempre existiré" y "He existido siempre", lo cual ofrece dos eternidades a cambio de una. Pero en realidad, en la palabra "yo" se encuentra el máximo equívoco, tal y como entenderá sin más quien tenga presente el contenido de nuestro segundo libro y la distinción allí establecida entre la parte volente y cognoscente de nuestro ser. Según entienda esa palabra, puedo decir: "La muerte es mi completo final" o también: "Así como soy una parte infinitamente pequeña del mundo, también mi fenómeno persona es una

[49] Como es sabido, este Complemento fue tomado por Thomas Mann en su novela *Buddenbrooks* para dar lugar a la consolación y reconciliación con la vida de su personaje Thomas Buddenbrook.

> parte igualmente pequeña de mi verdadero ser". [...] cada uno sabe de sí únicamente en su condición de individuo, tal y como se presenta en la intuición externa. Pero si pudiera tener conciencia de lo que es además y fuera de eso, dejaría ir gustosamente a su individualidad, riéndose de su tenaz apego a ella, y diría: "¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?" [...] Ateniéndonos a aquella diferencia entre fenómeno y cosa en sí [Voluntad o *Wille*], podemos establecer la afirmación de que el hombre es perecedero en cuanto fenómeno pero su ser en sí permanece intacto. [...] El que la voluntad en nosotros tema la muerte se debe, por tanto, a que aquí el conocimiento le presenta su ser únicamente en el fenómeno individual, de donde nace el engaño de que morirá con él. [...] Muerte y nacimiento son la perpetua renovación de la conciencia de la voluntad, que en sí misma carece de principio y fin, y que constituye la única sustancia de la existencia.[50]

Creo que Bruno suscribiría por entero estas palabras. Confirma la conexión bruniana de estas tesis schopenhauerianas, incluso con una mención explícita de Bruno, el parágrafo 54 de la primera edición de *El mundo* (1818). Precisamente este parágrafo es el que el suplemento 41 *Sobre la muerte* pretende completar en la segunda edición (1844). Este parágrafo —segundo de la cuarta y última parte de la obra— sigue al breve parágrafo 53, el cual comenzaba indicando que la obra entraba en la parte "más seria [...] ya que concierne inmediatamente a cada uno".[51] El parágrafo 54 afirma que la muerte afecta únicamente al fenómeno, es decir, al individuo singular, permaneciendo en cambio imperecedero, como eterno, su verdadero ser, la Voluntad universal: "cada cual es perecedero solo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; mas también solo en cuanto fenómeno difiere de las restantes cosas del mundo; en cuanto cosa en sí él es la voluntad que se manifiesta en todo, y la muerte suprime el engaño que separa su conciencia de la de los demás: eso es la permanencia".[52]

[50] Schopenhauer, *op. cit.*, vol. II, § 41, pp. 543-544, 551, 553. Recordemos que tanto Bruno como Schopenhauer aceptan la metempsicosis como correlato religioso y popular de su doctrina filosófica.

[51] *Ibid.*, I, § 53, p. 327.

[52] *Ibid.*, I, § 54, p. 339.

La muerte no es otra cosa que el final del individuo, pero siendo éste "la voluntad de vivir misma en su objetivación particular, todo su ser se resiste a la muerte".[53] Llegado a este punto, Schopenhauer nos afirma que "un conocimiento filosófico de la esencia del mundo [...] podría superar el horror a la muerte en la medida en que en el individuo dado la reflexión tuviera poder sobre el sentimiento inmediato".[54] Este individuo (como en Bruno no todos los humanos, sino aquellos capaces de realizar la filosofía; para el resto ambos remiten al consuelo de la religión), armado de la filosofía, "no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder para quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida".[55]

No es diferente la posición de Bruno en los pasajes citados de *Infinito*, *Causa*, en la epístola proemial a *Infinito*, en la obertura del *De inmenso*, o en la *Expulsión de la bestia triunfante* a propósito de la constelación de la Liebre:

> [...] el vano Temor, Cobardía y Desesperación váyanse abajo junto con la Liebre a causar el verdadero infierno y Orco de las penas a los ánimos estúpidos e ignorantes. No habrá allí lugar tan oculto en el que no entre esta falsa Sospecha y el ciego Espanto ante la muerte, abriéndose la puerta de toda apartada estancia mediante los falsos pensamientos que la necia Fe y ciega Credulidad engendra, alimenta y cría. Pero que no se acerque (excepto en un esfuerzo vano) allí donde el inexpugnable muro de la verdadera contemplación filosófica circunda, donde la tranquilidad de la vida está fortificada y situada en lo alto, donde está abierta la verdad, donde es clara la necesidad de la eternidad de toda sustancia, donde no se debe temer de otra cosa que de ser despojado de la humana perfección y justicia, que consiste en la conformidad con la naturaleza superior y no errante.[56]

[53] *Ibid.*, I, § 54, p. 340.

[54] *Idem.*

[55] *Idem.*

[56] Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante,* III, 3, pp. 287 y s. Sobre el alcance de este pasaje y su relevancia para comprender la actitud de Bruno ante la condena inquisitorial,

Por todo ello, creemos que es muy probable que Schopenhauer, buen conocedor de la obra de Bruno, haya tenido presentes esos pasajes u otros similares en las obras de Bruno para presentar en el modo que hemos visto la capacidad de la filosofía para explicar la vida y el dolor de la existencia a la vez que "unas ganas de vivir tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las penalidades a que está sometida".[57] Mas he aquí a Schopenhauer afirmar inmediatamente después que "a este punto de vista podría conducir también la filosofía de Bruno o la de Spinoza".[58]

véase Granada, "'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno", en *Bruniana & Campanelliana*, 5.

[57] Schopenhauer, *op. cit.*, vol. I, § 54, p. 340.

[58] *Ibid.*, p. 341.

Aspectos generales de la sustancia finita según Francisco Suárez

Patricia Díaz Herrera
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
pdh710@gmail.com

Abstract: In this essay I present Francisco Suárez's account of the concept of *substance* and related notions in *Disputationes metaphysicae* (1597). Suárez's conceptual map has to be explicited in order to determine which aspects of his proposal are different or innovative regarding Aristotelian tradition. I evaluate whether he can be considered as a "tragic hero" (Hattab, 2012) who while trying to defend the scholastic philosophy of nature, actually made it more vulnerable to the modern philosophers' attacks. I focus on two types of finite substance: material complete substance and formal incomplete substance.

Introducción

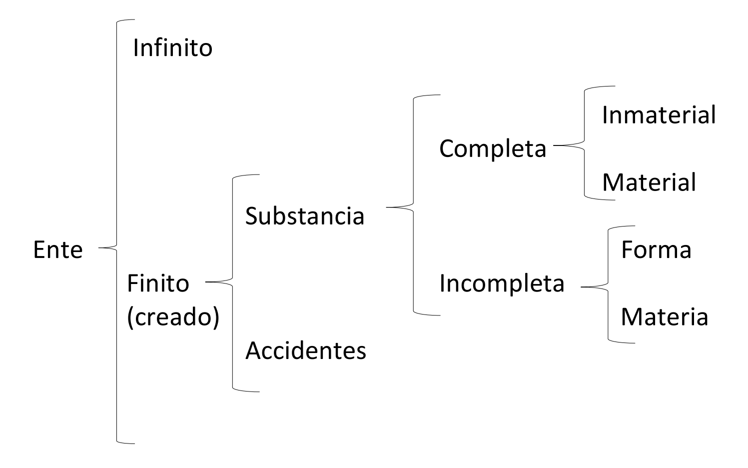
En este ensayo presento la definición de *sustancia* y nociones relacionadas que aparecen en las *Disputaciones metafísicas* (en adelante, *DM*), obra de Francisco Suárez (1548-1617) publicada en 1597. Mi propósito es tener en claro el mapa conceptual suareciano para posteriormente determinar qué elementos de su propuesta resultaron diferentes o innovadores respecto de la tradición aristotélica. Asimismo, evaluaré si tales elementos pudieron haber contribuido al debilitamiento del edificio de la filosofía natural escolástica, volviéndolo un blanco más fácil para los ataques de los filósofos modernos.

En las *DM*, después de que Suárez trata cuestiones generales como cuál es el objeto de la metafísica, el concepto del ser en cuanto ser y sus propiedades, atributos y causas (metafísica general), se dedica a explicar las divisiones del ser y las categorías (metafísica especial). La primera división se da entre el ente infinito-increado (Dios) y el ente finito-creado.

Después de establecer en qué consisten la esencia y la existencia de cada clase de ente, expone en la disputación 32 la categorización del ente finito

en sustancia y accidentes. A su vez, la sustancia finita se divide en completa (la sustancia primera aristotélica) e incompleta. La sustancia finita completa se subdivide en material e inmaterial. La sustancia completa material es el individuo compuesto de materia y forma. Ejemplos de la sustancia completa inmaterial serían los ángeles o las inteligencias que se encuentran en las esferas del mundo supralunar. En el siguiente esquema se resumen las divisiones del ente.

Divisiones del ente



No examino en este ensayo todas estas variedades de sustancias, sino solamente la sustancia finita completa material. En cuanto a las sustancias incompletas, éstas son, como veremos más adelante, la forma y la materia consideradas por separado, no como elementos de un compuesto hilemórfico.

El ensayo se divide en tres secciones: en la primera sección recurro al diagrama denominado "cuadrado ontológico" (Angelelli, 1991: 12) para recordar algunos elementos de la teoría aristotélica de la sustancia formulada en *Categorías*. El objetivo es ubicar la perspectiva de Suárez teniendo como punto de referencia ese diagrama: servirá para establecer los contrastes entre las tesis de Aristóteles y las de Suárez. La segunda sección trata

sobre la sustancia completa material, es decir, la sustancia primera que está compuesta de materia y forma. En la tercera parte se aborda la sustancia incompleta formal, *i. e*., la forma sustancial.

Antes de entrar en materia, considero conveniente mencionar cómo llegué al tema de la sustancia en Suárez. Abordé el tema de la sustancia en Suárez de manera indirecta, pues me interesaba comprender su teoría sobre el tiempo. Cuando Suárez examina el significado del predicado "cuándo" distingue tres conceptos de tiempo: (a) un tiempo extrínseco, que corresponde a la noción aristotélica de tiempo como número o cantidad con que se miden los movimientos; (b) una sucesión imaginaria, una especie de línea o extensión infinita en la cual cada cosa ocupa un lugar más o menos extenso, según su duración, y (c) el tiempo intrínseco, que es un aspecto de la existencia de los entes finitos y sucesivos. En particular, me llamó la atención la tercera noción, pues para el jesuita es un predicado interno de toda entidad finita. Este tiempo intrínseco o duración de las entidades finitas es definida como *permanencia en la existencia*. La duración es "un predicado que se atribuye a las cosas singulares" (*DM* 50, 1 Prólogo; Suárez, 1966: 129) y el término 'duración' tiene la misma extensión que 'existencia'. Una cosa que dura es algo que posee existencia actual y que "persevera en su existencia" (*DM* 50, 1, 1; Suárez, 1966: 130). Esto es, la duración de una cosa no es realmente distinta de su existencia y sólo se distinguen porque son términos con distinta intensión: la existencia es la actualidad en el ser sin connotar que la cosa preexiste. En cambio, la duración connota para nosotros que la cosa existente ya ha existido en un instante previo.

Lo interesante de esta tercera noción es que se trata de una característica independiente de la mente humana. El tiempo intrínseco es un rasgo objetivo de las cosas y no es relacional, pues Suárez sostiene que no se trata de una característica de los entes que consista en ponerlos en relación con un sistema de medida. La duración entendida como tiempo intrínseco está fundamentada en los individuos, es decir, en las sustancias primeras que permanecen en la existencia. La noción de tiempo o duración intrínseca nos remite, pues, a la existencia de la sustancia primera. Y esto es un aspecto de la atención privilegiada que Suárez da a los individuos en su metafísica. Como veremos más adelante, la duración intrínseca equivale a lo que Suárez identifica como la subsistencia de las sustancias.

1. Tipos de sustancias en el "cuadrado ontológico"

Se ha señalado que el término latino *substantia* es inadecuado para traducir el término griego *ousia* porque carece de la conexión que *ousia* tiene con el verbo *ser* (*einai*) y se ha propuesto que una traducción mejor podría ser "realidad" o "ser fundamental" (Cohen, 2009: 197).[1] Para M. Loux, por ejemplo, *ousiai* equivale a "entidades ontológicamente básicas" (Loux, 1991: 2). ¿Cuáles son esas entidades ontológicamente básicas para Aristóteles y con qué criterios las determinó? En *Categorías* 1a20, Aristóteles identifica dos tipos de predicación que, como veremos, corresponden a dos tipos de relaciones ontológicas fundamentales:

(1) Predicación esencial (lo que X *es*): Lo que *se dice de* un sujeto.[2]
X es esencialmente y.
(2) Predicación accidental (lo que X *posee*): Lo que *está en* un sujeto:
X es accidentalmente y.

Ejemplos del primer tipo de predicación son los siguientes —o en términos aristotélicos, ejemplos de la relación *se dice de* un sujeto son casos como los siguientes:

Hombre se dice de Sócrates.
Animal se dice del hombre.
Animal se dice de Sócrates.
Blanco se dice de un ejemplo individual de ese color.
Color se dice del blanco (Cohen, 2008: 3).

[1] *Ousia* es un sustantivo abstracto formado a partir del participio femenino *ousa*, del verbo *einai.* Por ello, en lugar de *sustancia* podría emplearse *ente o entidad* para traducir *ousia.* Véanse Shields y Schwartz, "Francisco Suárez", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall, 2014, p. 417, y Cohen, "Aristotle's Metaphysics", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer, 2014.

[2] Hay que recordar que Aristóteles emplea el término "sujeto" (*hypokeimenon*) en dos sentidos: (a) como el sujeto de una predicación, lo cual puede designar a la materia, la forma o el compuesto materia-forma; (2) como un sustrato que persiste a través del cambio y subyace a las propiedades, *v. g.* la materia prima que no puede considerarse *ousia.* Véase Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 947. En *Categorías* emplea el primer sentido. La edición de *Categorías* que citaré es Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, pp. 29-77.

Lo que *se dice de* un sujeto es esencial a tal sujeto. En estos casos se establece una relación transitiva entre una clase y una cosa (ya sea otra clase o un individuo) que cae bajo ella. Mediante esta relación Aristóteles captura las nociones de *universal* y *particular.* Los universales se dicen de los sujetos (sean tales sujetos individuos u otros universales). De este modo: Si *x* se dice de algo, entonces x es un universal. Particular es lo que no puede decirse o predicarse de ningún sujeto, entonces: Si *x* no se dice de nada, entonces x es un particular.

Como es sabido, la ontología aristotélica no admite que existan universales como las Formas platónicas, es decir, como objetos independientes de todo particular. No obstante, la distinción universal/particular puede aplicarse en todas las categorías: sustancia, cualidad, cantidad, etcétera. Y estas categorías son definidas por la relación *estar en* un sujeto. Lo que *está en* un sujeto "se da en alguna cosa sin ser parte suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está" (Categorías, 1a24; Aristóteles, 1982: 32). Aquello que está en un sujeto es accidental a este último. En otros términos, *estar en un sujeto* establece una relación de inherencia. Ejemplos del segundo tipo de predicación son los siguientes —o en términos aristotélicos, ejemplos de la relación *estar en un sujeto* son los siguientes casos:

Un caso individual de conocimiento gramatical está en un alma.
Un ejemplo individual de blanco está en un cuerpo.
El color está en un cuerpo (Cohen, 2008: 4).

Lo que está en un sujeto depende ontológicamente de tal sujeto: las cosas que no son sustancias están en cosas que sí son sustancias. Es decir, si *x* está en *y*, entonces *x* es un accidente y *y* es una sustancia. El accidente (*symbebêkos*) es algo accesorio a la sustancia. Y si x no está en nada, entonces x es una sustancia.

Tomando como base *Categorías* (1a20-b10), es posible representar el mapa de entidades básicas mediante el *cuadrado ontológico* (Angelelli, 1967: 12), un diagrama que se encuentra en diversas ediciones de comentarios a las *Categorías* (Angelelli, 1985: 24).[3] Se trata de una tabla de dos

[3] Angelelli pone como ejemplo un comentario de Guilio Pacio (Julius Pacius) al *Organon* publicado en 1597 en donde aparece este diagrama. La idea de representar estas relaciones

filas y dos columnas basada en las relaciones antes descritas. El cuadrado permite clasificar lo que existe en una ontología que admite cuatro tipos básicos de entidades. Este diagrama se forma con dos criterios y sus respectivas negaciones: "Se dice de" y "no se dice de" (en las filas); "está en" y "no está en" (en las columnas). Como se explicó arriba, el criterio *se dice de (o no se dice de)*, divide a las entidades en universales o particulares. El criterio *está en (o no está en)* divide a las entidades en accidentes o sustancias.

Cuadrado ontológico

Relaciones y tipos de entidades que definen	"X no está en y" **Sustancias**	"X está en y" **Accidentes**
"x se dice de y" **Universales**	(1) Se dice de un sujeto pero no está en un sujeto. Ejemplo: el universal "hombre"	(3) Se dice de un sujeto y está en un sujeto. Ejemplo: el universal "blancura"
"x no se dice de y" **Particulares**	(2) No se dice de un sujeto y no está en un sujeto. Ejemplo: Sócrates (este hombre particular)	(4) No se dice de un sujeto y está en un sujeto. Ejemplo: esta blancura particular (que está en Sócrates)

Es decir, los cuatro tipos de entidades son: (1) sustancias universales, (2) sustancias particulares, (3) accidentes universales y (4) accidentes particulares. Las sustancias particulares no se dicen de nada ni están en nada. O sea, no pueden ser predicadas de otra cosa y no dependen de otra entidad para existir —*i. e.* no inhieren en otra entidad. Poseen *prioridad ontológica*, es decir, si no existieran, sería imposible que los otros tipos de entidades existieran (2b5). La sustancia particular es lo que Aristóteles denomina *sustancia primera*; es un *esto* (*tóde ti*). Los otros tres tipos de entidades dependen de ella para existir.[4] Otras características de la sustancia primera que Aristóteles menciona en *Categorías* (3b35-4a20) son:

parece remontarse a Boecio —Angelelli menciona una edición de los comentarios de Boecio a *Categorías*, publicado en 1540, en la cual se incluye una figura similar.

[4] La teoría de la sustancia en *Categorías* no incluye la tesis hilemórfica, que sí es considerada en la teoría de la sustancia de *Metafísica* VII-IX. Algunos expertos piensan que

—No tiene contrario (opuesto) de sí misma.
—No admite grados: Si A es un término de sustancia, nada puede ser más o menos A.
—Persiste a través de los cambios: "siendo numéricamente una e idéntica, es capaz de admitir los contrarios" (Aristóteles, 1982: 40).

La sustancia universal es lo que Aristóteles llama *sustancia segunda*, que no es un *esto* sino que designa a la sustancia primera como de tal o cual clase o tipo (*poión ti*). La sustancia segunda se dice de un sujeto pero no está en un sujeto. Por ejemplo, "hombre" se predica esencialmente de una sustancia primera como Sócrates, pero "hombre" no inhiere en Sócrates como lo haría un accidente. "Hombre" es la forma que constituye a Sócrates, no es una propiedad más que pueda adquirir o perder. Ahora bien, "hombre" en tanto forma de un compuesto hilemórfico, no existe independientemente del compuesto.[5]

En la sección siguiente comparo lo hasta aquí expuesto con la teoría de la sustancia de Suárez.[6] Para empezar, lo que Suárez denomina "substancia completa", ya sea material o inmaterial, es la sustancia primera o particular. Como veremos, Suárez no caracteriza a la sustancia como aquello que no puede ser predicado de otra cosa, sino que pone énfasis en el hecho de que

---

estas dos versiones de la teoría de la sustancia son incompatibles entre sí, pero no hay un acuerdo generalizado al respecto (Shields, *Aristotle*, p. 256). La cuestión es, una vez que se introduce la distinción materia/forma, ¿qué es más fundamental: la forma, la materia o el compuesto? Los incompatibilistas creen que el hilemorfismo conduce a rechazar los requisitos para ser sustancia establecidos por las relaciones *estar en* y *se dice de*. Para el incompatibilista, la forma, no el particular, sería el mejor candidato a ser la entidad básica: la forma tiene prioridad ontológica porque la actualidad es previa a la potencialidad de la materia. El compatibilista sostiene que en ambas versiones de la teoría de la sustancia el candidato ganador es el mismo —*i. e*. el particular—, sólo que en *Metafísica* se explican los principios que conforman al particular y que no existen por separado, independientemente de este último. Asumo una posición compatibilista.

[5] "Hombre" en tanto forma de un compuesto hilemórfico es lo que los escolásticos llamaron universal *in rebus*. "Hombre" existe independientemente de un particular como Sócrates sólo en tanto concepto —el universal *post rem*.

[6] Para las diferencias entre la teoría tomista de la sustancia y la perspectiva de Suárez *cf*. Beuchot, "La substancia en la metafísica de Francisco Suárez", en *Seminarios de Filosofía*, vol. 8, pp. 251-254.

los accidentes inhieren en ella. La sustancia particular (un ente finito creado) es en primer lugar lo que subyace y da fundamento a los accidentes, no exactamente lo que subsiste en sí y por sí porque la sustancia creada es imperfecta. Además, lo que Suárez llama "sustancia incompleta" corresponde a la forma (sustancia segunda) o la materia tomadas independientemente del compuesto hilemórfico —y a diferencia de Aristóteles, Suárez piensa que forma, materia e incluso los accidentes podrían subsistir separados de un particular si, por intervención de Su potencia absoluta, Dios les diera soporte.

2. La sustancia completa material —el compuesto hilemórfico

Las disputaciones 33 a 36 están dedicadas a la sustancia. Suárez inicia señalando dos posibles significados etimológicos de la palabra *substancia*: o bien proviene de *subsistir—subsistendo— o* bien de *subyacer o estar debajo de algo—substando*, del verbo *substo.* Suárez indica que Aristóteles optó por el segundo sentido, mientras que san Agustín y san Isidoro emplearon el primer significado. Suárez mismo se inclina por el segundo significado. Cito *in extenso*:

> [...] estos dos términos —estar debajo y subsistir—pueden tomarse con significación idéntica y con significaciones diversas. Porque estar debajo equivale a estar bajo otras cosas como soporte y fundamento o sujeto de ellas, ya suceda esto realmente, como la substancia está bajo los accidentes, ya según la razón, como la substancia primera está bajo la segunda, lo cual suele llamarse en otras ocasiones sujeto de inhesión o de predicación, y esto último no es suficiente, sin lo anterior, para la razón de substancia; porque también el accidente singular puede estar bajo el universal en la predicación. [...] Aristóteles dio a entender todo esto con la negación "no estar en un sujeto", puesto que la substancia está bajo los accidentes de tal manera que ella no necesita un soporte semejante. Ello viene incluido también en el mismo verbo estar debajo, pues significa que una cosa es en sí misma tan sólida y consistente, que puede sostener a otra. [...] en el verbo estar debajo y en el nombre substancia de él derivado se indican dos razones o

> propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes (*DM* 33 1,1; Suárez, 1963: 266-267).

En un sentido absoluto, sustancia es "el existir en sí y por sí" (*essendi in se ac per se*). Sólo en Dios se encuentra la noción de sustancia de manera perfecta, "ya que existe de modo eminente en sí y por sí, aunque no esté bajo accidentes" (*DM* 33,1, 2; Suárez, 1963: 267). Si hubiera una cosa creada sin accidentes y que por naturaleza no necesitara de soporte para existir, esa cosa sería sustancia perfecta, sin tener la propiedad de subyacer o estar debajo de accidentes. La condición necesaria, aunque no suficiente, para toda sustancia es, entonces, "existir en sí o por sí" (*in se seu per se essendi*).[7] El ser soporte de los accidentes es una propiedad que acompaña a toda sustancia finita "por su limitación e imperfección".

La etimología derivada de *subsistir* es equívoca, según Suárez, porque "subsistir" puede entenderse como "estar debajo" pero también como "tener un ser verdadero", no aparente. Subsistir (*subsistere*),

> […] no es otra cosa que detenerse o fijar los pies en algún sitio […] pero de ahí ha pasado este verbo a significar lo mismo que existir o permanecer en el ser, según lo que se dice en Job, 7: *Si me buscases por la mañana, no subsistiré*; y en el c.8: *La tienda de los impíos no subsistirá*, es decir se desvanecerá. […] en Aristóteles *subsistir* significa a veces lo mismo que ser verdaderamente, y se opone a aquello que es ser sólo en su figura o apariencia (*DM* 33,1, 3; Suárez, 1963: 268).

[7] A tal condición se le denomina "perseidad". Esta manera de caracterizar a la sustancia difiere de la del Aquinate: "a diferencia de Tomás, Suárez define la substancia como el *ens per se*. Santo Tomás había dicho que la definición de la substancia no es el *ens per se*, sino la esencia a la que le conviene la existencia (*esse*) *per se*. Suárez opta por definir la substancia como *ens per se* apoyado en su negativa de aceptar la distinción real entre esencia y existencia. La premisa principal de su argumento para no definir la substancia partiendo de una esencia a la que después hay que añadir un tipo de existencia, es precisamente la de que para él la esencia y existencia no son realmente distintas (al igual que para Escoto)". Beuchot, "La substancia en la metafísica de Francisco Suárez", en *op. cit*., p. 251).

Por esto, Suárez señala que los accidentes también subsisten, en el sentido de que "poseen un verdadero ser real". Pero esto no quiere decir que los accidentes puedan ser soporte de otra entidad. En las disputaciones 37 a 39 trata los accidentes y discute la cuestión de si todo accidente necesita inherir actualmente en la sustancia. Sostiene que la inhesión actual no es esencial al accidente, sino sólo una inhesión aptitudinal, esto es, el poder inherir en una sustancia. Para los accidentes la inhesión es aptitudinal, no necesaria, pues son separables de la sustancia.

Con el fin de clarificar cómo Suárez modifica el cuadrado ontológico aristotélico, explicaré brevemente en qué difieren las relaciones sustancia/accidente y sustancia/modo. Los modos, llamados a veces "accidentes menores", fueron tratados "cuando menos desde finales del siglo XIII, posiblemente desde Jacobo de Metz" (Rábade, 1997: 36) y se asemejan a las distinciones formales de Escoto (aunque no son idénticos a ellas), pero Suárez les dedica mayor atención que otros escolásticos. Para Suárez, hay modos que afectan-se reducen a la sustancia y modos que afectan-se reducen a los accidentes.[8] Una razón por la cual los introduce es la siguiente:

> [...] siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas. Porque no es preciso que ello se realice siempre por medio de entidades absolutamente distintas; más aún, ni siquiera puede comprenderse fácilmente; tampoco puede llevarse a cabo mediante la nada absoluta; luego, requiere, al menos, un modo real (*DM* 7, I, 18, 19; Suárez, 1960: 25).

[8] Suárez identifica cinco modos sustanciales: de creación, de generación, de unión sustancial, de subsistencialidad y de supositalidad. Además, menciona tres modos accidentales: (1) de la unión entre las partes extensas de una cantidad continua; (2) de inherencia, que complementa a la cantidad y la cualidad, y (3) la figura, acción, pasión, movimiento, ubicación y posición relativa de las partes en un todo. *Cf*. Hurtado, "Entes y modos en las *Disputationes Metaphysicae*", en G. Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*, p. 28.

Es decir, los modos sirven para explicar diversos rasgos de la constitución ontológica de los seres creados sin recurrir a entidades extra —y de esta manera, no se corre el riesgo de que algún crítico aplique la navaja de Ockham.

Suárez emplea dos tipos de distinciones para describir las relaciones sustancia/accidente, por un lado, y sustancia/modo, por otro lado. Las distinciones pueden ser (1) reales o (2) conceptuales o de razón. La distinción de razón es producto de la mente. Es de dos tipos: a) distinción de razón razonada: es la distinción que se hace con fundamento en la realidad; y b) distinción de razón raciocinante: es una elaboración de la mente sin fundamento en la realidad. En lo que sigue me ocuparé solamente de las distinciones reales.

La distinción real se encuentra en las cosas mismas y se subdivide en positiva y negativa —o mayor y menor (Pereira, 2007: 32). La distinción real positiva (o mayor) es la que se da entre una cosa y otra o entre principios unidos en una misma cosa, pero que son separables: "la distinción siempre consiste formalmente en una negación… sin embargo, esta negación se da algunas veces entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra, en cuyo caso se llama distinción positiva" (Suárez, 1960: 9-10). Distinción real existe, por ejemplo, entre un caballo y un hombre, o entre la materia y la forma.

La distinción real negativa (o modal) no se da entre cosa y cosa o entre elementos separables:

> Otras veces, en cambio, se considera tal distinción entre el ente y el no-ente, o entre no-entes absolutamente diversos, y entonces, se llama distinción real negativa, porque uno de los extremos no tiene la realidad que tiene el otro, si es un ente positivo y real; o, si ambos son entes privativos —como las tinieblas y la ceguera—, porque se separan y distinguen entre sí de tal manera que, si fuesen realidades positivas, se distinguirían realmente; o bien, porque tienen fundamentos realmente distintos, en los cuales se estima que están según su modo propio (Suárez, 1960: 10).[9]

[9] *DM* 7, I, 1, 2.

El modo no subsiste, no es propiamente una entidad y, por ello, siempre está unido a una entidad genuina de manera inmediata:

> [...] no se distingue de aquello de lo cual es modo como una cosa de la otra; luego se distingue con una condición menor [...] el modo, considerado en sí mismo y precisivamente, no es propiamente una cosa o entidad, [...] y, por tanto, no se puede distinguir propiamente como una cosa de otra, sino también porque este modo incluye tan íntimamente la unión con la cosa de la cual es modo, que no hay potencia alguna que pueda hacerle existir sin ella; luego es indicio de que la unión consiste en cierto modo de identidad; por consiguiente, la distinción que hay entre este modo y la cosa es menor que la existente entre dos cosas (*DM* 7, I, 20; Suárez, 1960: 27).

Existe una distinción real modal entre la acción de sentarse y la persona que se sienta, o entre la unión respecto a las cosas unidas entre sí.

Entre sustancia y accidentes hay una distinción real positiva. Si A se distingue realmente de B, A puede existir sin B y B puede existir sin A, sea naturalmente o mediante la intervención de la potencia absoluta divina (Hurtado, 2009:30-31). Se trata de una relación simétrica. Entre los modos y la sustancia modificada sólo hay una distinción real menor: cuando una entidad A puede existir sin la entidad B, pero B no puede existir sin A, tenemos una distinción modal. Ésta es una relación asimétrica. Un hombre puede existir sin correr, pero si corre, su correr es inseparable de la substancia hombre —ni Dios podría separarlos.

El modo no puede considerarse una cosa distinta de la entidad a la cual modifica. Ya que los modos no pueden existir separados de la realidad a la cual modifican, es necesario que inhieran actualmente en una sustancia. Sin esta última, el modo se destruye (*v. g.* mi "estar sentada" desaparece en cuanto me pongo de pie). Los modos necesitan la inhesión actual, a diferencia de los accidentes que, como se dijo antes, sólo requieren una inhesión aptitudinal.

Enseguida, incluyo los modos en un cuadrado ontológico modificado según las distinciones de Suárez:

Cuadrado ontológico modificado

Distinción real positiva

Sustancias		Accidentes	
No inhieren en nada. Subsisten *per se*	*Modo sustancial:* inhiere, necesariamente en acto, en sustancias	Inhieren en acto o en potencia en sustancias. Pueden subsistir *per se*	*Modo accidental:* se predica de accidentes
Sustancia universal	Modo que está en sustancia universal	Accidente universal	Modo accidental
Sustancia particular	Modo que está en un particular	Accidente particular	Modo accidental
	No subsisten *per se*		**No subsisten *per se***

Distinción real negativa (modal) Distinción real negativa (modal)

Un modo importante es el modo de unión sustancial, mediante el cual Suárez da cuenta de cómo se unen forma y materia para constituir un compuesto sin tener que recurrir a una tercera entidad o una relación externa entre forma y materia. Otro modo importante es el de supositalidad o el carácter de supuesto que tiene la sustancia particular. Este modo sirve para explicar por qué el particular es una sustancia completa y singular. El modo de supositalidad hace a la sustancia particular un ente incomunicable, es decir, opuesto a la sustancia universal, que es comunicable e incompleta (Beuchot, 1995: 255).

En el siguiente apartado examino algunas características de la sustancia universal o forma sustancial, que es para Suárez una sustancia incompleta.

3. La forma sustancial como sustancia incompleta

En la disputación 33, Suárez caracteriza la sustancia completa como "aquella que es o se concibe por modo de un todo o de una substancia íntegra". En cambio, sustancia incompleta es "aquella que es parte o se concibe a manera de parte de la sustancia, en el sentido en que la materia y la forma

son substancias […] en este sentido también son substancias las diferencias substanciales, según afirma el mismo Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 6; porque, en absoluto, una substancia no puede constituirse por elementos que no sean en manera alguna substancias" (*DM* 33, 1, 5; Suárez, 1963: 270).

La sustancia incompleta "no posee en la realidad todo lo que es necesario para la integridad de la substancia", mientras que la completa "incluye toda la perfección necesaria para la integridad o compleción de la substancia […] es substancia físicamente completa aquella que, de suyo, no se ordena a la composición o constitución real de otra substancia" (*DM* 33, 1, 6; Suárez, 1963: 271).

Para Suárez, la forma que actualiza la materia en un compuesto materia-forma y que es una de las causas intrínsecas del compuesto es la forma sustancial física. Cuando se considera independientemente del compuesto materia-forma, esta forma es una sustancia parcial o incompleta. De hecho, la materia también puede considerarse una sustancia incompleta pues Dios podría crearla y sostenerla sin la forma.

Ahora bien, su tratamiento de la forma sustancial ¿en qué sentidos resultó innovador? En un artículo reciente, Helen Hattab considera a Suárez como un "héroe trágico" de la modernidad temprana (Hattab, 2012: 101). Fue heroico debido a sus incansables esfuerzos por salvar la filosofía natural escolástica de los ataques de diversos humanistas renacentistas. Pero también fue trágico porque, en su intento por defender la física aristotélica, redefinió la forma sustancial como una sustancia incompleta, lo que la hizo parecer más bien una causa eficiente interna que la causa formal de Aristóteles y Tomás de Aquino. Según Hattab, tal redefinición hizo más vulnerable el edificio escolástico a los ataques de los modernos. Hattab argumenta que muchas de las críticas cartesianas están dirigidas no a la versión tomista, sino a la versión suareciana del papel que tienen las formas sustanciales de sustancias materiales:

> A la luz de todo esto, la caracterización cartesiana de las formas substanciales de cosas materiales inanimadas como almas ocultas que dirigen los movimientos de la materia a la cual están unidas, no resulta ser un ataque a un "hombre de paja", sino una observación muy astuta del papel causal al

> cual esas formas habían sido reducidas una vez que Suárez negó que causaran el ser de la materia a la cual estaban unidas (Hill y Lagerlund, 2012: 9).[10]

Y, sostiene Hattab, una vez que Descartes formuló la alternativa mecanicista para explicar el movimiento de la materia, ya no hubo razón para postular formas sustanciales ni una metafísica hilemorfista.

Suárez emplea un razonamiento abductivo a favor de la existencia de formas sustanciales.[11] Acepta que no conocemos por medio de la experiencia a las formas sustanciales. Pero intenta mostrar que las formas son necesarias para explicar las acciones y diferencias que percibimos en las cosas (Hattab, 2009: 45). La argumentación de Suárez en favor de las formas sustanciales no parte de la tradicional distinción entre cambios sustanciales y cambios accidentales, sino que enfatiza el papel que juega la forma al explicar las diversas acciones de un cuerpo y sus accidentes. Suárez apela a la forma para dar cuenta de una acción natural como el caso en el que al quitar una cualidad se afecta otra: por ejemplo, cuando la leche deja de ser dulce, su blancura también empieza a desaparecer. Suárez propone que esto se explica sólo si blancura y dulzura están unidas por una forma sustancial (Hattab, 2009: 46). Debe haber una forma que una a los accidentes en un solo sujeto, pues si estuvieran unidos sólo por accidente, al ser destruida una de las cualidades la otra permanecería. Esto es señal de que dulzura y blancura no están conectadas en virtud de la materia prima sola, sino en virtud del compuesto de materia y forma sustancial.

Aunque la explicación de Hattab es plausible, me parece más contundente afirmar que Suárez es un héroe trágico no tanto por las razones que ofrece Hattab sino por su caracterización de la materia. La forma sustancial física no es la causa de que la materia exista porque ésta ya existe; tiene la capacidad para ser in-formada. Para Suárez, la forma causa la unión de

[10] Esta cita de Hattab es retomada por Hill y Lagerlund en el prólogo de su obra *The Philosophy of Francisco Suárez*. La traducción es mía.

[11] La estrategia suareciana sería la siguiente. Se requiere alguna explicación para ciertos datos o fenómenos y, según Suárez, la única o la mejor explicación de tales fenómenos implica comprometerse con la existencia de formas sustanciales: "Un fenómeno φ requiere explicación; la única o mejor explicación de φ es la existencia de formas substanciales; por tanto, las formas substanciales existen". Shields y Schwartz, "Francisco Suárez", en *op. cit*., 2.2.

materia y forma, pero no causa la existencia de la materia prima-potencial, como sucede en la teoría del Aquinate:

> Separándose en este punto de Santo Tomás, y siguiendo a Escoto, Suárez concede a la materia una entidad propia: no es mera potencia, sino que tiene un cierto acto entitativo —aunque imperfecto. Su argumento para probar esto es que la materia sería nada si no tiene, además de su esencia, algún tipo o grado de existencia —por disminuido e imperfecto que sea. [...] está en potencia subjetiva o próxima para recibir diversas formas. Y ya es algo de suyo e independientemente de la forma que reciba (Beuchot, 1995: 245).

Suárez insiste en que la materia es también una sustancia incompleta y posee cierta eficacia causal, pues ella también es causa intrínseca de la sustancia completa. Cuando Suárez define la forma sustancial, dice que es una sustancia simple e incompleta que, en tanto actualidad de la materia, constituye *con ella* la esencia de la sustancia compuesta.[12]

Conclusión

Como resultado de una primera comparación con la ontología aristotélica, pueden señalarse varios rasgos novedosos de la teoría de la sustancia que propone Suárez:

—La condición necesaria de toda sustancia es el existir en sí y por sí, pero la condición suficiente de la sustancia finita es subyacer a los accidentes, no la subsistencia.

—Tanto sustancia como accidentes subsisten y basta que los accidentes tengan aptitud para inherir, aunque no inhieran actualmente en una sustancia.

—Los modos cumplen con diversas funciones teóricas pero no son un tercer tipo de entidad además de sustancias y accidentes; no subsisten.

—Tanto forma como materia son sustancias incompletas y causas intrínsecas del compuesto.

[12] Sobre este tema, *cf.* Shields y Schwartz, "Francisco Suárez", en *op. cit.*

Por todos estos aspectos de su teoría de la sustancia, Suárez puede ser considerado un "puente" entre la escolástica medieval y la modernidad temprana, aunque su intención no haya sido socavar la tradición aristotélica. No destruye la noción misma de sustancia, pero el hecho de que llame sustancia incompleta no sólo a la forma, sino también a la materia, es de llamar la atención —es como si estuviese a punto de dar el paso hacia la concepción de la materia como sustancia con plenos derechos.

Otro rasgo digno de atención es que reconoció que no experimentamos la forma sustancial, adelantándose así a las críticas de Locke y otros modernos. Probablemente, la única estrategia disponible al substancialista contemporáneo es la misma que siguió Suárez: una inferencia a la mejor explicación.

III. El concepto de sustancia en Descartes

El problema de la sustancia en la primera parte de los *Principios* de René Descartes. ¿Es Descartes dualista o trialista?

Laura Benítez Grobet
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
grobet@unam.mx

Asbtract: The study of the Cartesian notion of substance arises ontological and epistemological problems. Even though the "cartesian dualism" is a common place for Cartesian scholars, the problem appears with the proper and the improper senses that Descartes gives to the notion of substance. As a matter of fact, if substance is understood as something self-sufficient and that does not depends on other to exist, only God is a substance in the proper sense. So the substances as "res extensa" and "res cogitans", that depends on God to exist, are substances in an improper manner. Furthermore, if we take as a depart point the cartesian dualism of "res extensa" and "res cogitans" we have the problem of the interaction between them and that is the reason why John Cottingham proposes a "trialism" in Descartes taking as a depart point the simple notions of "extension", "thought" and mind-body "union", that for the English author constitutes another category of substance in Descartes and that is the reason why, for him, Descartes is a "trialist". In this essay I sustain the Cartesian dualism from the ontological as well as from the epistemological point of view. I analyze the Cartesian texts in The Principles of Philosophy that explain, on the one hand, that thinking substance refers not only to human thought but also to spirits and to God, so there is impossible to talk about a "trialism" from the ontological point of view. On the other hand, I want to make plausible that the mind-body union does not constitute a substance per se, but a explanatory room of the epistemological and psychological operations and functions of the mind and the body on the human being.

Introducción

Uno de los problemas fundamentales de la filosofía cartesiana es buscar librarse del viejo esquema hylemórfico y plantear que existen dos sustancias

completas: la *res extensa* y la *res cogitans*. El problema, como se sabe, es cómo ubicar al hombre pues, contra la tradición, Descartes no acepta que cuerpo y alma sean dos sustancias incompletas que conformen una unidad. Su idea es que entre estas dos sustancias hay una perfecta unión que sale de las manos del creador al unir el alma al cuerpo en cada ser humano.

Es mi intención mostrar en este trabajo que, pese a lo que sostienen algunas lecturas contemporáneas sobre el problema de la sustancia en Descartes, su propuesta es consistentemente dualista, no obstante los problemas que supone la explicación de la dualidad sustancial en el hombre, y particularmente el de la interacción de las dos sustancias.

1. Sustancia increada y sustancias creadas

La primera aproximación a la sustancia pensante se da más desde una perspectiva epistemológica que ontológica; en efecto, Descartes nos explica qué cosa es pensar: "Por la palabra *pensar* entiendo todo lo que sucede en nosotros de tal suerte que lo *percibimos* inmediatamente por nosotros mismos..." (AT IX, 28, 9). Desde este punto de vista debe subrayarse, además, que hay una importante aproximación a la parte operativa del pensamiento, por ello va más allá de la tradición, pues como explica no sólo se trata de *entender*, *querer* e *imaginar*, sino también de *sentir*. Enfatiza: "porque también *sentir* es la misma cosa que *pensar*" (AT IX, 28, 9).

Otro de los cambios importantes respecto a la tradición es que, de la tríada *entendimiento*, *voluntad* y *memoria*, Descartes le asigna un lugar secundario a la memoria por parecerle poco confiable, cuando para Agustín era la facultad que nos liga a lo atemporal y por tanto a la divinidad.

Por otra parte, sentir, en tanto acción del alma, no se reduce meramente a recibir las sensaciones a través de los sentidos, sino que debe haber una acción del alma para que se exprese ese conocimiento que está en mí, acerca de que me parece sentir algo y de que soy yo el sujeto que siente. El francés sostiene: "mientras que si entiendo hablar sólo de la acción de mi pensamiento o de la sensación, es decir, del conocimiento que está en mí que hace que me parezca que veo o que camino, esta misma conclusión [inferir que yo soy] es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella"

(AT IX, 28, 9). Descartes se declara directamente en contra de la tradición y considera que no requiere definir términos como pensar, certeza, existencia y otros que le parecen nociones claras que se oscurecen al querer definirlas.

De la propuesta meramente epistemológica y operativa, Descartes pasa a una perspectiva más ontológica cuando expresa cómo el conocimiento de nuestro pensamiento precede al de nuestro cuerpo. Para esto toma como punto de partida la propuesta más tradicional de que de la nada, nada puede predicarse, pero atribuye este parecer a la luz natural de la razón: "es manifiesto por una luz natural que hay en nuestras almas, que la nada no tiene ningunas cualidades ni propiedades que la afecten y de las cuales podamos apercibir algunas" (AT IX, 29, 11). La contraparte de este razonamiento es que, si apercibimos propiedades o afecciones, entonces: "debe haber necesariamente una cosa o sustancia de la cual ellas dependan" (AT IX, 29, 11). Es, por tanto, gracias a la luz natural de la razón, más allá de las definiciones y las reglas lógicas, que, al conocer diversas propiedades, estamos en condiciones de conocer mejor una cosa o sustancia. "Esta misma luz nos muestra también que nosotros conocemos mucho mejor una cosa o sustancia si nos percatamos de más propiedades de ella" (AT IX, 29, 11). La conclusión cartesiana no se hace esperar, pues, ¿qué es aquello de lo cual conocemos más propiedades sino de nuestro propio pensamiento en vista de que el conocimiento de cualquier cosa nos remite a él? Y continúa: "Luego es cierto que nosotros nos percatamos de muchas más [propiedades] en nuestro pensamiento que en ninguna otra cosa, ya que no hay nada que nos excite a conocer lo que sea que no nos lleve todavía más ciertamente a conocer nuestro pensamiento" (AT IX, 29, 11). Es importante hacer notar que Descartes no abandona la perspectiva epistemológica: en efecto, su ontología no describe al objeto *per se* sino como producto del autoconocimiento. El ser del pensar se sustenta en la captación de sus propiedades, sus facultades, operaciones y funcionamiento. La prioridad del pensar se funda en una luz natural de la razón que nos entrega con evidencia que, aunque los contenidos de la sensibilidad sean fallidos, nuestro pensamiento es o existe. Sostiene Descartes: "Podemos concluir lo mismo de todas las otras cosas que nos vienen al pensamiento, a saber: que nosotros, que las pensamos, existimos; incluso aunque ellas sean posiblemente falsas o que no tengan ninguna existencia" (AT IX, 29, 11). De esta manera,

nosotros nos descubrimos como seres existentes en el acto de pensar. Pero Descartes sabe que ésta no es una presentación ortodoxa de la cuestión, por lo que nos da una explicación de su proceder. Si los filósofos tienen opiniones contrarias a las suyas es porque:

a) No han filosofado en orden, esto es, no tienen un método.
b) Ello condiciona que no pueden distinguir el alma del cuerpo.

El filosofar metódico le ha permitido a Descartes distinguir cuidadosamente entre:

1. el alma, o aquello que piensa y
2. el cuerpo, o aquello que es extenso en largo, ancho y profundo.

Descartes ha entrado de lleno en la caracterización metafísica de las dos sustancias. Pero su crítica toca un punto sensible que podemos ajustar a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que verdaderamente se puede conocer con certeza metafísica?

A) Si los filósofos responden que es el mundo externo, están por completo equivocados, pues se limitan a lo que ven y tocan con el cuerpo, al que le atribuyen la facultad de sentir.
B) La verdadera certeza metafísica, para Descartes, se restringe al pensamiento y sus operaciones, entre las cuales está el sentir y los contenidos del pensar que no siempre se distinguen de la propia actividad del pensamiento.

Llegados a este punto surge un nuevo problema: ¿es la luz natural de la razón fundamento suficiente para pasar de los contenidos mentales, que ella garantiza, a la existencia de entidades externas al "yo"? El problema ya se había anunciado cuando se habla de cosas pensadas que posiblemente son falsas. Se trata de una cuestión decisiva en la que está en juego el conocimiento del mundo: este mundo externo, este mundo natural que tanto preocupa a Descartes. ¿Cómo darle sustento al conocimiento de un mundo que está mediado por mis ideas? Aunque el problema sigue siendo fuertemente epistemológico, Descartes tendrá que recurrir a importantes

principios metafísicos para hacerle frente. Por ello no es de extrañar que plantee, en el apartado 13 de la primera parte de los principios, la siguiente cuestión: "En qué sentido podemos decir que si se ignora a Dios no podemos tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa" (AT IX, 30, 10). De las operaciones del pensar, la mera contemplación de las ideas, en tanto están en el sujeto, no entraña mayor problema. El problema se da cuando pasamos de la mera contemplación o imaginación, al juicio que equivale a afirmar o negar que tales ideas corresponden a algo semejante a ellas y existente fuera de mi pensamiento.

Por otra parte, está el problema de las deducciones lógicas y particularmente matemáticas: aquí el conocimiento permanecerá en el ámbito de la certeza, siempre y cuando no se altere el orden de la demostración, hasta llegar a las conclusiones. El peligro estriba en una memoria débil que no nos permita reconstruirlo cabalmente.

Finalmente, Descartes propone la hipótesis escéptica que se acerca a la propuesta radical del Dios engañador, pero que suaviza de alguna forma: "y que mientras piensa [el yo] que el autor de su ser hubiera podido crearlo de tal naturaleza que se equivoque [...] en todo lo que le parece muy evidente, ve claramente que tiene una justa razón para desconfiar de la verdad de todo lo que no percibe distintamente, y que no podría tener ninguna ciencia cierta hasta que conozca a aquél que lo ha creado" (AT IX, 31, 13). Descartes le da un matiz al argumento del Dios engañador, pues aunque declara que pudo crearlo como sujeto cuyas capacidades cognitivas no funcionan, agrega que la desconfianza se limita a lo que no se percibe distintamente; es decir, la mente no estaría realmente incapacitada para conocer, sino que el cuestionamiento se limita al "conocimiento" oscuro y confuso.

La intención es clara: subordinar el problema del conocimiento al tema metafísico de la existencia divina. Hace su aparición el problema ontológico de la sustancia divina. Pero ¿hasta dónde se da dicha subordinación, cuando la demostración cartesiana de la existencia divina es la prueba *a priori* acorde con el examen de los contenidos mentales? En efecto, al revisar nuestras ideas encontramos la de un ser supremamente sabio, todopoderoso y sumamente perfecto. Ésa es la razón por la que los teólogos opuestos a Descartes consideraron que hacía depender la existencia de Dios del pensamiento.

En su examen de la divinidad, el filósofo francés encuentra en el atributo de la perfección el sustento para:

A) Predicar la existencia de este ser,
B) Desechar la imputación de engaño a semejante ser,
C) Atribuirle las propiedades de necesidad y eternidad, y
D) Fundamentar la posibilidad del conocimiento del mundo externo.

Así, sostiene Descartes: "asimismo, únicamente de esto es que él [el pensamiento] apercibe que, de la existencia necesaria y eterna, comprendida en la idea que tiene de un ser totalmente perfecto, debe concluir que este ser plenamente perfecto es o existe" (AT IX, 31, 14). Naturalmente que "del 'dicho' al 'hecho' hay mucho trecho", como tal vez podríamos resumir las propuestas contra el argumento anselmiano que Kant llamará ontológico.

Desde luego, Descartes saca algunas otras conclusiones a partir de la necesidad del ser perfecto. Una muy importante para el tema del conocimiento es que la idea de Dios es innata, ya que "ha sido impresa [en nuestra mente] por una naturaleza inmutable y verdadera y que debe necesariamente existir..." (AT IX, 31, 15).[1]

Así pues, la causa de la idea del ser perfecto no puede provenir ni de la nada, ni de un ser inferior en perfección, sino que debe venir de la perfección misma. Por supuesto que nosotros no podemos comprender todo lo que hay en Dios, pero conocemos claramente lo que entendemos como sus perfecciones. Así, aunque no comprendemos la naturaleza de lo infinito y sus perfecciones infinitas, puesto que contamos con un pensamiento finito: "las concebimos, no obstante, más clara y más distintamente que las cosas materiales, a causa de que, siendo más simples y no estando limitadas, lo que concebimos de ellas es mucho menos confuso" (AT IX, 33, 19). Asegura Descartes que nada hay que pueda ayudar a perfeccionar más nuestro entendimiento que la consideración de algo sin límites a su perfección, porque nos llena de satisfacción y seguridad.

[1] Aunque bien sabemos que el argumento anselmiano fue rebatido por Kant como el argumento ontológico que falla al pasar del examen de las ideas a la afirmación de la existencia, en la época de Descartes seguía teniendo vigencia aunque él mismo dice que va a recurrir a un cierto argumento *a priori* en contraste con los argumentos *a posteriori*.

Por otra parte, se presenta la cuestión del Dios creador, esto es, de la sustancia increada y necesaria que crea las sustancias extensas y pensantes. Al tema de la creación añade Descartes la dimensión temporal. En efecto, la duración de nuestra vida puede fraccionarse en instantes que no se siguen con necesidad unos de otros: "de que somos ahora no se sigue necesariamente que seamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, no nos conserva" (AT IX, 14, 16). En opinión de Descartes, las criaturas contingentes que constituyen al mundo externo requieren de una fuerza de conservación (creación continua) que proviene de Dios, puesto que ellas mismas no la poseen; y de aquí es de donde toma sentido la duración o tiempo de las cosas individuales, que no se describe desde la perspectiva de la física sino desde la ontológica.

Por otra parte, la infinitud de Dios no sólo lo separa de la temporalidad, de manera que lo concebimos como un ser atemporal, sino también de toda magnitud, de modo que su ser no conoce ninguna limitación en vista de ser la perfección infinita. Por contraste, todas las cosas creadas son imperfectas tanto en sentido físico como moral. Cuando más, pueden considerarse ilimitadas de modo que los cuerpos pueden dividirse en ilimitadas partes, o bien pueden extenderse agregando *partes extra partes*. Además, en el hombre podemos notar diversas operaciones para realizar diversas acciones; en la divinidad, en cambio, la acción es simple.

Una vez establecido el principio metafísico de la existencia divina, Descartes pasa a la explicación de las cosas creadas. La cuestión es que considera que tenemos ahora un fundamento para no desconfiar de la luz natural de nuestra razón, así como poder examinar y "deducir de las nociones que están naturalmente en nuestras almas..." (AT IX, 35, 24), como son realmente las cosas del mundo; es decir, llegar al conocimiento de su naturaleza *conociendo los efectos por las causas*, y obtener así una ciencia perfecta.

Desde el punto de vista ontológico, las cosas creadas, como hemos visto, son sustancias creadas, limitadas e imperfectas. Si nos limitamos a los espíritus o almas o pensamientos, estas entidades tienen diversas operaciones que las alejan de la perfección y la simplicidad divina. Si consideramos, en cambio, a las cosas materiales, nos encontramos una naturaleza homogénea cuyo modo esencial es la extensión, pero cuyos cambios o movimien-

tos constantes denuncian su contingencia. Ahora bien, de la diversidad de efectos percibidos ¿cuáles son las causas que debemos buscar según Descartes? Lo primero que nos dice es que debemos dejar a un lado las causas finales, entendidas como los fines que Dios ha tenido al crear el mundo, pues sería muy pretensioso de nuestra parte creer que podemos explicar los fines de la divinidad. Así, nos debemos limitar a "encontrar por la facultad del razonamiento que ha puesto en nosotros cómo, aquéllas [cosas creadas] que percibimos a través de nuestros sentidos, han podido ser producidas" (AT IX, 37, 28). Así, siguiendo una vía que la modernidad encuentra provechosa, Descartes se limita a las causas eficientes y materiales en la explicación de los entes, al comentarnos que no importa tanto el por qué Dios ha hecho algo, cuanto el medio por el que ha querido producirlo, haciendo a un lado las causas finales por las razones expuestas.

Regresando al ámbito de sus propuestas ontológicas, la primera advertencia cartesiana es que el término sustancia no puede ser aplicado del mismo modo a Dios y a sus criaturas. En primer lugar, explica Descartes que, cuando hablamos de sustancia nos remitimos a algo que existe, pero de tal manera que no requiere más que de sí misma para existir; y, por supuesto, sólo a Dios se le puede atribuir esta forma de existencia, ya que todo lo creado requiere de la divinidad para conservarlo y sostenerlo. Y agrega: "Esto es por lo que la Escuela tiene razón al decir que el nombre de sustancia no es 'unívoco' en relación con Dios y con sus criaturas..." (AT IX, 47, 51).

Pero sin duda el señalamiento más importante de Descartes es:

1. Que entre las sustancias creadas llamamos sustancias a las que sólo requieren el concurso ordinario de Dios para existir, y cualidades o atributos a aquellas que requieren de esas sustancias.
2. Que entre las sustancias creadas podemos distinguir entre las materiales y las inmateriales.
3. Que para saber si existen realmente tales sustancias creadas es necesario remitirse a sus atributos, ya que el atributo, puesto que no puede existir "solo", tiene que ser el atributo de una sustancia; y por ello, del conocimiento del atributo, podemos concluir que, al pertenecer a una sustancia, tal sustancia existe.

4. Que cada sustancia tiene un atributo principal: el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa; y la extensión en largo, ancho y profundo, la naturaleza de la sustancia corpórea.

Después de este repaso a las bases de su metafísica, Descartes regresa al problema epistemológico. ¿Qué clase de ideas podemos tener de estas sustancias: a saber, de la sustancia que piensa, de la corpórea y de Dios?

De las sustancias creadas, pensamiento y extensión, podemos tener ideas claras y distintas, separando cuidadosamente sus atributos. En cuanto a la sustancia increada tenemos una idea clara de que es pensamiento, de que es independiente, de que es creador y perfecto, pero debemos saber que esta idea no nos representa todo lo que hay en Él; en consecuencia, la idea es incompleta dada la infinitud de la sustancia increada y la finitud de la sustancia creada. Así, se trata de una idea adecuada a nuestra razón limitada, pero no de una idea completa (*cf.* AT IX, 48, 54).

1.1. Recapitulación

Aunque es verdad que el existente *per se*, *i. e*. Dios, es la única sustancia en sentido estricto, precisamente por situarse en el ámbito de los presupuestos metafísicos y porque Descartes ha querido dejar claramente a los teólogos estas cuestiones, tradicionalmente, en los estudios cartesianos, la sustancia divina no forma parte de la propuesta ontológica dualista, ya que la sustancia divina se conoce muy limitadamente. Además de la controversia de si Dios es un concepto supeditado al pensamiento. Se trata, pues, de una sustancia excepcional que, si bien Descartes introduce como fundante, desde luego se encuentra jerárquicamente en un plano distinto a lo creado. Así, tener una idea de Dios, aunque adecuada, no es tener una ciencia o conocimiento de tal entidad. En tanto que de las ideas claras y distintas del pensamiento y de la extensión, como sustancias creadas, podemos pasar tanto al conocimiento del mundo natural, como al de las operaciones, límites y contenidos del pensamiento. Es así que dejo a un lado el trialismo de lo creado y lo increado. Proseguiré ahora con el examen de los conceptos tradicionales de modos, cualidades y atributos; luego, plantearé el problema

del trialismo al nivel de las sustancias creadas, explicando por qué tampoco estoy de acuerdo con esa opinión.

2. El hombre y las sustancias mente y cuerpo

En el nivel conceptual, las sustancias creadas, alma y cuerpo, pueden existir sin la ayuda de ninguna otra cosa creada. Sin embargo, para pasar del conocimiento de la posibilidad de su existencia, al conocimiento de su existencia actual o real en el mundo, se requiere que podamos reconocer sus atributos, ya que la presencia de atributos nos remite a la existencia real de las sustancias, y puesto que la nada carece de atributos, como ya dijimos. Descartes sostiene que: "una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningunos atributos, ni propiedades o cualidades; es por lo que, si encontramos alguno, tenemos razón para concluir que es el atributo de una sustancia, y que esa sustancia existe" (AT IX, 47, 52). Para Descartes, como sabemos, cada sustancia tiene un atributo principal: el del alma es el pensamiento y el del cuerpo, la extensión; tales atributos constituyen la naturaleza o esencia de estas sustancias, de tal suerte que todos los demás atributos de las sustancias nombradas dependen de ellos. De este modo, todo lo que atribuimos a los cuerpos depende de la extensión en largo, ancho y profundo; así como todas las propiedades de la cosa que piensa no son sino modos diferentes del pensar. Así, la figura depende de la extensión y las sensaciones o la imaginación de la cosa que piensa. No obstante, el pensamiento no depende de la imaginación, ni la extensión, de la figura. Se reafirma así la prioridad ontológica de estas dos sustancias.

Con todo, uno de los retos fundamentales para la perspectiva epistemológica en la que Descartes se sitúa es: ¿cómo podemos tener ideas claras y distintas de las sustancias?

La concepción clara y distinta de las sustancias creadas está garantizada por el ejercicio de separación cuidadosa de atributos, de tal modo que no mezclemos los del pensamiento con los de la extensión. Queda, sin embargo, el problema de la idea clara y distinta de la sustancia increada. Tal idea del ser pensante, independiente y perfecto, *i. e.* Dios, como Descartes lo dice, es asequible al entendimiento humano con dos condiciones:

a) Que no pensemos que es una idea que nos representa todo lo que hay en Dios.
b) Que no pongamos en esa idea ficciones de nuestro entendimiento. Una cuestión fundamental es la distinción entre la sustancia y sus modos.

El filósofo francés explica con claridad que la duración, el orden y el número no son sustancias, sino modos o maneras de ser de las sustancias. Así, no tienen existencia independiente. Por lo tanto, la duración no difiere de la cosa que dura, ni el número de la cosa numerada. En esta misma línea explica que cualidad, atributo y modo tampoco son algo *per se*, sino dependientes de la sustancia. Sin embargo, entra en una compleja disquisición sobre cómo diferenciar el modo, la cualidad y el atributo que, lejos de resultar convincente, da la impresión, como lo dice Gaukroger, de que Descartes simplemente quiere complacer a los seguidores de la Escuela.

Con todo, lo que si sigue su línea ontológica es la propuesta cartesiana sobre la división de los atributos. En ella hace figurar Descartes, con toda claridad, el concepto de "cualidad", y establece con precisión que algunas cualidades están en las cosas mismas y otras, en nuestro pensamiento. Y nos sorprende con el ejemplo elegido al explicar que el tiempo no es más que un modo de la duración, ya que el tiempo se asocia al movimiento, en tanto que la duración, que sí está en las cosas, se asocia tanto a las cosas en movimiento como a las que están en reposo; o bien, a aquellas que se mueven más rápida o más lentamente. Además, para comprender mejor la duración, la hemos sometido a los parámetros de horas, días, meses, años, etcétera. "Así, el tiempo, por ejemplo, que distinguimos de la duración tomada en general, y que decimos ser el número del movimiento, no es sino una cierta manera con la que pensamos esa duración" (AT IX, 49, 57). Descartes concluye que la duración, lo mismo que los números y los universales, dependen de nuestro pensamiento.

Desde luego que nuestro autor retoma la cuestión de la distinción de las cualidades, y explica que hay distinciones reales, modales y de razón. Las reales se refieren a las distinciones o diferencias entre las sustancias, y se pueden verificar si podemos pensar clara y distintamente en una sustancia sin pensar en otra. Descartes dice: "Es por lo que, si nosotros

tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una sustancia extensa o corporal, aun cuando no sepamos todavía ciertamente si hay una tal cosa presente en el mundo, no obstante, puesto que tenemos en nosotros su idea, podemos concluir que ella puede ser...” (AT IX, 51, 60).

Al referirse a la sustancia pensante, comenta que, mediante la distinción real, al percibir que pensamos, podemos excluir de nosotros cualquier otra sustancia que piensa o que es extensa: “podemos concluir también que

cada uno de nosotros, considerado de esta manera, es realmente distinto de toda otra sustancia que piensa y de toda sustancia corporal” (AT IX, 51, 60). Pero tal vez la afirmación más importante que hace Descartes respecto al dualismo, conservando como principio la distinción real, es la siguiente: “Y cuando Dios mismo une tan estrechamente un cuerpo con un alma que es imposible unir los todavía más, y siendo un compuesto de estas dos sustancias así unidas, nosotros concebimos también que ellas permanecerán las dos realmente distintas no obstante esta unión” (AT IX, 51, 60).

La idea de fondo es que, aunque Dios las haya unido, siempre conserva el poder de separarlas, esto es, conservarlas una sin la otra, y ello confirma que son verdaderamente distintas.

Esta es la razón más importante que tengo para sostener que Descartes no es un trialista que pueda considerar alma, cuerpo y hombre como tres sustancias distintas, ya que la unión alma-cuerpo no constituye *per se* una sustancia, sino una entidad cuya peculiaridad surge de la unión de dos sustancias.

Regresando al análisis cartesiano de la sustancia, Descartes se propone explicar el problema de la distinción modal. Encuentra que sustancia y modo pueden distinguirse con claridad, ya que, como lo había referido, podemos pensar la sustancia sin el modo pero no podemos pensar el modo al margen de la sustancia. Así, por ejemplo, figura y movimiento no pueden pensarse con claridad sin tomar en cuenta la sustancia a la que pertenecen. Ahora bien, la distinción entre modos asegura ir avanzando en el conocimiento de una sustancia. Pero tal vez más importante aún es que, cuando reconocemos que un modo pertenece a una sustancia diferente a la considerada, no se trata de una mera distinción *modal*, sino de una distinción *real*. Descartes sostiene que: “me parece que debemos llamarla real más bien que modal, en vista de que no podríamos conocer los modos

sin las sustancias de las cuales dependen, y que las sustancias son realmente distintas unas de las otras" (AT IX, 52, 61). En mi opinión, tanto la distinción real como la modal apuntan al conocimiento más preciso de las cualidades de las sustancias en tanto cosas del mundo natural, así como del hombre y de la mente, distinciones que sin duda permitieron un interesante desarrollo de la ciencia nueva.

En esta misma línea, Descartes considera que podemos establecer una distinción por el pensamiento cuando separamos algunos atributos de la cosa sin los cuales no es posible conocerla de manera distinta. El ejemplo que propone es que no es posible realmente separar la cosa de su duración; tal separación sólo se puede dar por el pensamiento y, a lo que nos lleva en realidad, es a una idea confusa de la cosa considerada.

Con relación a la sustancia, en esta misma perspectiva epistemológica, Descartes considera que podemos tener nociones distintas de la extensión y del pensamiento, ya que la primera constituye la naturaleza de los cuerpos y la otra, la naturaleza del pensamiento. Así, sustancia extensa y sustancia pensante, o cuerpo y alma, se conocen, por ello, muy clara y muy distintamente.

2.1. Hombre y mente-cuerpo: ¿dualismo o trialismo?

Sin duda una de las más sugerentes interpretaciones de la ontología cartesiana es el texto de John Cottingham, *Cartesian Trialism*. Comenta el autor que, ante las dificultades que abre el dualismo cartesiano, tal vez una manera de rescatar algunas propuestas sea considerar que el hombre constituye una sustancia diferente al alma y al cuerpo. Esta "tercer sustancia" se propondría tomando en cuenta que dudar, afirmar, negar, querer, no querer, son actividades propias de la mente, así como la figura, la divisibilidad, etcétera, son propiedades del cuerpo, pero que habría algunas actividades que requieren tanto del cuerpo como de la mente, a saber, la imaginación y la sensación.

Para Cottingham, se trata de "facultades híbridas" que pertenecen tanto al cuerpo como a la mente. Sin embargo, Descartes es enfático al afirmar en los *Principios* que si tomamos un acto de sentir, por ejemplo el ver, no como implicando ver cuerpos, si no simplemente como la conciencia o el pensamiento de que uno está viendo, tal actividad pertenece

exclusivamente a la mente. No obstante, Cottingham considera que se trata de un sentido restringido que Descartes no puede sostener ampliamente, en vista de que califica tales actos como modos especiales del pensamiento; y tal especificidad, según el autor inglés, remite a la interacción alma-cuerpo, acudiendo para argumentar esto a la *Conversación con Burman*. A mí me parece que Descartes nunca negó la interacción y el texto aludido sirve para confirmarlo. En efecto, los objetos actúan en los sentidos del cuerpo, que envían ideas a la glándula pineal y, cuando la mente capta tales ideas, hablamos de que tenemos senso-percepción. Desde luego, el análisis de la actividad fisiológica hoy día está lejos de la propuesta cartesiana de la glándula pineal, ya que tal actividad se explica por cambios electroquímicos. Sin embargo, la cuestión es que esos cambios no explican del todo el ámbito mental y seguimos dándole vueltas al problema mente cuerpo.

Por otra parte, Cottingham trae a colación el complejo pasaje de la *Sexta Meditación*, donde Descartes se acerca al concepto de unidad respecto a las sustancias que nos conforman como seres humanos. Sin embargo, tanto en la versión latina como en la versión en francés encuentro que se habla más bien de *estrecha unión* y "como entremezcla", que de verdadera *unidad*. La vieja idea de unidad escolástica está fundada en la concepción de sustancias incompletas, pero Descartes considera que materia y pensamiento son sustancias completas, que en el hombre se unen e interactúan, por difícil que sea explicar tal interacción, que más bien se vive y no se puede explicitar filosóficamente. La sutil diferencia es que Descartes habla en sentido figurativo diciendo en el texto latino: "como si compusieran un uno"; o bien, en texto francés: "y de tal manera confundido y mezclado que yo compongo como un solo todo con él [el cuerpo]".

Considero, pues, que la propuesta de Cottingham rescata detalles muy finos de la propuesta cartesiana que tienen un peso específico en la teoría, pero creo que deben ser leídos en la perspectiva de la interacción y no en la de la unidad de las sustancias. Por otra parte, como vimos, la separación de las sustancias es un recurso epistemológico fundamental para Descartes. Lo que quiero decir es que podemos conocer clara y distintamente las sustancias, en vista de que Descartes se ha esmerado en distinguirlas explicando sus respectivos modos. Y de ello surge la mayor dificultad para explicar

la interacción, pero en mi opinión no se avanza demasiado al proponer una tercera sustancia.

En la segunda parte de su artículo, Cottingham recurre a la división que Descartes hace respecto a las nociones primitivas para explicar a Elizabeth de Bohemia la unión mente-cuerpo.

Comenta que la unión mente-cuerpo no puede ser una noción primitiva cuando se trata de un híbrido que busca explicar la interacción psicofisiológica. Además, considera que Descartes ha cometido esta misma falla al proponer, en las Sextas Respuestas, tres grados de respuesta sensorial a Mersenne. De ahí concluye que, para Descartes, hay eventos puramente físicos, eventos puramente intelectuales y eventos híbridos. No obstante, en mi opinión, ello no apunta a una tercera sustancia, sino a la problemática de la interacción mente-cuerpo en Descartes y aún entre nosotros hoy. El propio autor nos dice que Descartes jamás admite que junto a la *res cogitans* o la *res extensa* haya una *res sentiens*. Lo que afirma, finalmente, es que el trialismo podría verse más en los atributos que en las sustancias. Esto es, "lo sentiente" sería un atributo, de la sustancia corpórea y, en su opinión, sería una idea contemporánea que muchos autores sostienen.

A mí me queda la impresión de que este análisis realmente no resuelve el problema. En suma, desde mi perspectiva, Descartes no sólo no es un trialista, sino que no puede serlo.

Notas sobre el concepto de sustancia en la metafísica de Descartes

Pedro Lomba
Universidad Complutense
pedro.lomba@filos.ucm.es

Para Sarah,
…tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Asbtract: My aim in this paper is to examine the problematic issues in Descartes' theory on substance that Early Modern Philosophy cannot be indiferent, but has to express its position infront of it. Among these issues, the devine creacionism and the logic of equivocity that it supposes, is the principle heritated from cristianity.

El historiador de las ideas no puede dudar de que la cifra del *novum* más general de la Modernidad no está en un desprecio total de la herencia recibida, sino en la exigencia militante de gestionarla de una manera inaudita, de torsionarla incluso: dicho *novum* se condensa en la redefinición, en el uso y en la organización de viejos conceptos y de viejas lógicas, pero en función de polémicas nunca antes entabladas, o de polémicas que se entablan ahora a propósito de interrogantes nuevos. La especificidad de lo "moderno" residiría, así, en un esfuerzo consciente por acuñar una *forma* realmente inaugural para el pensamiento, pero sin desechar totalmente los materiales —los conceptos y la lógica— con que éste se ha forjado históricamente.

Acaso pueda señalarse un momento eminente de este tipo de trabajo en el empleo que hace Descartes de la noción tradicional de sustancia y en la teoría —fragmentaria, dispersa en diversos pasajes de su obra— que con ella construye, pues es a su amparo como va a ir proponiendo muchas de las ideas fundamentales que dan un contenido a su metafísica, auténtico

arcano de la forma "moderna" del pensamiento. Por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios desde una de las ideas que el *cogito* encuentra en sí mismo, su teoría de la creación continua, su influyente y problemático sistema de la libertad, o su doctrina —absolutamente fundacional, en muchos aspectos, del nuevo espacio teórico que se abre en el XVII— acerca del especial estatuto ontológico que la voluntad, más que el entendimiento, otorga a los hombres frente al resto de las cosas de la naturaleza.

Mi propósito en estas páginas será el de examinar la difusa teoría que Descartes construye con dicho concepto, subrayando sus puntos más problemáticos —aquellos sobre los cuales la filosofía del siglo se verá obligada a posicionarse, siempre de manera crítica, los acepte o los rechace—, y, a la vez, el de tratar de analizar cómo la reflexión de nuestro autor sobre tal noción hace plenamente visible un principio que gobierna con mano muy firme la progresiva constitución de la arquitectónica de su sistema. Me refiero al creacionismo divino, principio heredado de la tradición filosófica cristiana más pregnante —al igual que la lógica que dicho creacionismo exige y que también vertebra la teoría cartesiana de la sustancia: la lógica de la equivocidad y unida a ella, aunque de una manera compleja y peculiar, la de la analogía—, pero del que el francés hace un uso que determina la estructura de un sistema cuyos contenidos y cuya manera de ordenarlos forja, más allá de toda duda razonable, la forma de ese horizonte intelectual moderno que se percibe a sí mismo como la definitiva liquidación de la filosofía del pasado y también, en consecuencia, de la significatividad de su memoria. Descartes construye así, mediante el creacionismo, la equivocidad y la analogía —a pesar de su aparentemente escasa carga de "modernidad"—, el espacio teórico general dentro del cual se desarrollará su metafísica.

I. Creación, sustancialidad y equivocidad

Si se examinan los dos lugares en que Descartes reflexiona más ordenadamente sobre el concepto de sustancia,[1] comprobamos que en ellos son

[1] Nos referimos a la parte final de las *Réponses de l'auteur aux secondes objections*, parte que lleva por título *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique* (AT, IX-1, 124-132), y a los arts. 51-54

ofrecidas dos definiciones que aparentemente difieren entre sí pero que se complementan delimitando con claridad el horizonte dentro del que va a desarrollarse su teoría. En primer lugar, en las *Meditaciones metafísicas* se propone una definición que tiene mucho de tradicional y que recoge dos de los caracteres fundamentales de la formulada por Aristóteles: "Toda cosa en la que reside inmediatamente, como en su sujeto, o por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad, o atributo, del que tenemos en nosotros una idea real, se llama sustancia" (AT, IX-1, 125). Ésta es definida como sujeto o sustrato de propiedades, cualidades o atributos. Inherencia y predicación, por tanto, como sus dos notas esenciales. Creemos que estos dos caracteres son seleccionados aquí porque la definición que con ellos se construye sirve perfectamente a la estrategia discursiva desplegada en este escrito. Puesto que de lo que se trata en esta meditación tercera es, fundamentalmente, de demostrar la existencia de Dios, se puede definir la sustancia como sustrato o sujeto productor, por ejemplo, de ideas, y principalmente de una determinada idea de Dios contenida en el *cogito*. Y se puede, además, como veremos más abajo, definir el alma, el cuerpo y a Dios como sustancias apelando indirectamente a una cierta analogía. Con el término *sustancia*, así pues, es propuesta una definición general a partir de la cual van a ser establecidas tres definiciones especiales para los tres tipos distintos de sustancia que constituyen, por así decir, los tres vértices sobre los que se asienta la metafísica de las *Meditaciones*.

Sin embargo, si examinamos la definición que Descartes ofrece en los *Principios de la filosofía*, constatamos enseguida que la propuesta en las *Meditaciones* es modificada mediante una suerte de ampliación, de manera que ahora se cumple explícitamente con al menos uno de los criterios que también iba de suyo en la tradición aristotélica pero que había sido

---

de la primera parte de los *Principes de la philosophie* (AT, IX-2, 46-48). Sobre la teoría cartesiana de la sustancia, *cf*. los estudios específicos de Beyssade, "La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie?", en Beyssade, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, pp. 217-244, y Marion, "Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* dans les *Principia philosophiae*, I § 51-54", ahora en Marion, *Questions cartésiennes*, vol. 2, cap. 3. Citamos las obras de Descartes según la edición de Charles Adam y Paul Tannery, siguiendo la costumbre de consignar la abreviatura AT seguida del número de volumen en romanos y el de página en arábigos. Todas las traducciones son nuestras.

dejado de lado en el texto citado anteriormente: el de la *inseidad*, la cual es pensada en este momento de la reflexión, legítimamente, como *perseidad* (*cf.* Marion, 1991: 110). En el artículo 51 de su primera parte leemos que "Cuando concebimos la sustancia, concebimos solamente una cosa que existe de tal manera que sólo precisa de sí misma para existir" (AT, IX-2, 47). Concebir una sustancia es, en este otro momento de la teoría, concebir algo que existe por sí; es concebir una modalidad del existir absolutamente autosuficiente: sustancia es aquello que sólo precisa de sí mismo para ser; ésta es definida ahora por su autonomía, por su independencia o autosuficiencia ontológica.

Lo realmente significativo es que en este pasaje se añade una explicación que pone al descubierto la lógica que va a determinar la forma, el contenido y las consecuencias fundamentales de la teoría cartesiana de la sustancia. Nuestro autor apela inmediatamente después de haber definido así el concepto a una cierta "equivocidad" que dará el tono de su metafísica entera. La hipótesis que manejaremos es doble. Por un lado, consideramos que ambas definiciones son necesariamente complementarias: su conjugación es lo que permitirá al francés desarrollar una teoría compleja —articulada según dos usos o momentos de la lógica de la analogía— acerca de la variedad y la estructura o el orden del mundo. Por otro, tenemos la convicción de que tanto la equivocidad presente en el artículo citado de los *Principios* como la analogía que pide la definición ofrecida en el pasaje de las *Meditaciones* que hemos convocado antes, vienen exigidas por el principio que sostiene la arquitectónica del sistema cartesiano todo: el creacionismo divino. Para desarrollar ambas hipótesis empezaremos tratando de comprender cuáles han podido ser las razones que han llevado a Descartes a definir la sustancia tal como lo hace en la primera parte de los *Principios de la filosofía*. Es preciso, pues, acotar los envites de esa lógica de la equivocidad que determina en este texto su compleja teoría de la sustancia.

Por una parte, "sustancia", tal y como es definida en el artículo 51, sólo puede ser, "propiamente hablando", aquello que existe por sí, aquello que de ninguna causa, de nada exterior a sí mismo, necesita para existir; aquello que es *per se*: "propiamente hablando, sólo Dios es tal, y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por su potencia" (AT, IX-2, 47). En sentido propio, sólo de Dios

podemos decir que es sustancia. Sólo Dios necesita únicamente de sí para existir —lo cual, dicho sea de paso, será lo que exija que Dios haya de ser definido como *causa sui*.[2] Una vez asentado este principio, el concepto es pensado según una cierta lógica de la equivocidad que se quiere absolutamente imprescindible; ella es la responsable directa del desarrollo de esta teoría de la sustancia —con dicha lógica puede ampliarse decisivamente el campo semántico del concepto—: "Es por ello por lo que tiene razón la Escuela cuando dice que el nombre de sustancia no es "unívoco" en relación a Dios y a las criaturas" (AT, IX-2, 47).

En lugar, pues, de reservar única y exclusivamente el nombre de sustancia a Dios, único ente del que se puede decir "propiamente" que existe en sí y por sí, concesión a "la Escuela", aunque sólo sea a propósito de la necesaria equivocidad con que debe predicarse el término "sustancia" si se pretende predicarlo también de algunas criaturas. O si, mejor que de una pretensión, de lo que se trata es de una necesidad dictada por los principios de una determinada ontología, necesidad que obviamente convierte en legítima dicha equivocidad.[3] Esas cosas de las que es legítimo afirmar que son sustancias, dado que necesariamente son cosas creadas, no pueden existir un solo momento, como dice este texto y Descartes no se ha cansado de repetir en toda su obra, al menos desde la primavera de 1630,[4] "sin ser sostenidas y conservadas" por la potencia de Dios. "Sustancia" será, entonces, un nombre aplicable no sólo a aquello que es único y cuya consistencia ontológica es completa; se convierte en un concepto a cuyo través pueden pensarse los dos planos fundamentales de lo real: el del principio de todo lo que es —Dios, absolutamente trascendente, por tanto, al mundo—, y el de las cosas creadas —el de aquellas cuya esencia y cuya existencia precisan de un principio exterior a sí mismas. La teoría de la sustancia constituye, indiscutiblemente, una de las formas que adopta la reflexión de Descartes —transversal a toda su obra— sobre la potencia de Dios y las criaturas.

[2] *Cf.* las cuartas objeciones de Arnauld a las *Meditaciones metafísicas* (AT, IX-1, 160-167), con sus respuestas (AT, IX-1, 179-190).

[3] *Cf.* Beyssade, "La théorie cartésienne de la substance...", en *op. cit*., p. 233.

[4] *Cf.* la correspondencia de Descartes con Mersenne de la primavera de 1630, de la cual diremos algo más adelante (AT, I, 135-154).

En efecto, tenemos que preguntarnos a qué puede deberse esta ampliación, este desdoblamiento de la definición propuesta. Y tal vez sólo podamos responder afirmando que dicha extensión del campo semántico del concepto de sustancia se debe al peso que la tradición ejerce sobre el pensamiento de la *perseidad*, pues, como ha señalado Jean-Luc Marion (1991: 110-111), se trata de un pensamiento muy sobredeterminado ya por la concepción cristiana de la *creación* —concepción ésta que en Descartes, a

su vez, sobredetermina además su propia reflexión sobre la verdad.[5] Esto es, al peso ejercido por un pensamiento que se remite ya de manera espontánea, inmediata, a la noción de un Dios creador y, por tanto, esencialmente trascendente. En sentido estricto, sólo el principio creador de todo lo que es, es *per se*, dependiendo todas las demás sustancias que podamos localizar en el ámbito de lo creado de la sustancia creadora que las instaura. Y que las instaura —esto es lo esencial— en su sustancialidad misma. De ahí que la *perseidad* pueda ser entendida también —y a la demostración de ello se entrega Descartes inmediatamente— como la relativa suficiencia o autonomía de la sustancia creada por oposición a la insuficiencia del atributo, de la cualidad, del modo. Ciertamente, la sustancialidad designa en sentido propio una autonomía interna; pero también, y al mismo tiempo, casi automáticamente debido a la función desempeñada por el creacionismo cartesiano, el necesario concurso ordinario, externo y directo, del Creador de todo lo que es respecto de lo creado. O, más precisamente, respecto de ciertas cosas creadas. Éste es el principio que da sentido aquí al uso de la lógica de la equivocidad.

Es por ello por lo que el francés —así cierra este artículo 51 de los *Principios*— pasa de inmediato a determinar de cuáles de entre las criaturas puede predicarse —equívocamente, por supuesto— el mismo término que conviene eminentemente a Dios: "porque entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, nosotros las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios llamando a éstas sustancias, y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias" (AT, IX-2, 47). Tal término no designa a todos los tipos de cosas creadas. Conviene solamente a aquellas cuya existencia mantiene

[5] *Cf.* la correspondencia sobre la *creación* divina de las verdades eternas a la que remitimos dos notas más arriba.

una especial relación de dependencia directa y única con su creador. Con lo cual, el esquema de nuestra comprensión del mundo se distribuye en función del tipo de relación que guarden las cosas que lo pueblan con el fundamento ontológico de su existencia —y también de su esencia—: las hay que precisan de otras criaturas para existir, además de depender, por supuesto, de Dios —esto es, cosas cuya dependencia ontológica es doble y cuya relación con Dios es, por tanto, indirecta—, y otras que tan sólo precisan del concurso ordinario e inmediato de la potencia de Dios para existir —aquellas cuya existencia depende única y directamente, sin intermediación alguna, de Dios y que pueden ser por ello, en cierto sentido equívoco, principio del ser de las demás. A unas se les puede atribuir el nombre de sustancia; a las otras no.

De esta manera, en el artículo siguiente, el 52, es explicitado el sentido de la sustancialidad. A pesar de que, en rigor, el concepto tiene un significado preciso y determinado, no obstante, ciertas cosas entre las criaturas pueden ser llamadas «sustancias»: "sólo es necesario, para entender que son sustancias, que percibamos que pueden existir sin la ayuda de ninguna otra cosa creada" (AT, IX-2, 47). La sustancialidad "equívoca" de ciertas criaturas reproduce en alguna medida la autosuficiencia de su principio. Designa una forma de autosuficiencia, pero secundaria o mitigada: autosuficiencia sólo en el interior del mundo *creado*. La equivocidad se ve como doblada de una cierta analogía. Pensar las sustancias creadas exige reconocer en ellas algo análogo a la absoluta autosuficiencia de Dios (Beyssade, 2001: 219); algo, por tanto, que indique su autosuficiencia, pero que, a la vez, establezca un límite infranqueable que impida pensarla como absoluta. Las sustancias creadas son en algún sentido, como Dios, autosuficientes, sí, pero sólo en relación a otras sustancias creadas. El alma, por ejemplo, no precisa del cuerpo para ser, pero precisa, para ser y para subsistir, de la potencia trascendente de Dios, de su "concurso ordinario". En este último sentido, pero sólo en éste, las diferencias entre las sustancias creadas y el resto de entes o cosas del mundo de la creación quedarían como anuladas: todo precisa, para existir y mantener su existencia, de la potencia de Dios. Todo lo que es, no siendo Dios, es por su propia esencia —aunque no exactamente de la misma manera— indigente o impotente; todo está como ecualizado en su insuficiencia ontológica. Por ello podrá recuperarse, den-

tro siempre de los límites de lo creado, un cierto univocismo. Aunque sólo por lo que hace a las sustancias. La indigencia ontológica de las cosas del mundo —su esencial impotencia para ser y para perseverar en el ser— parece admitir grados.

Así pues, la articulación de esta reflexión primera, general, sobre el concepto conduce directamente al establecimiento de un orden estricto, es decir, señala una variedad de principio. La reflexión establece con firmeza un orden entre las cosas cuya existencia depende de la potencia divina. Orden que, obviamente, se convierte en criterio de la variedad, de la diversidad de aquellas cosas del mundo, y que se establece, como ponen de manifiesto estos textos, según un principio de autosuficiencia o autonomía. Con tal criterio queda fundamentada una gradación que parte de lo que sólo necesita de sí mismo para existir y se revela como principio creador de todas las cosas —sustancia en sentido propio o Dios: grado absoluto de autonomía o autosuficiencia—, que continúa con las cosas creadas que tan sólo precisan del concurso ordinario de Dios y que, por tanto, pueden existir independientemente de otros tipos de cosas creadas —sustancias en sentido equívoco o derivado: grado intermedio de autosuficiencia—, y que termina en las cosas creadas cuya existencia depende de otras cosas creadas —atributos, o propiedades, o modos: grado ínfimo de autosuficiencia o de autonomía. El criterio de la sustancialidad, en este primer momento de la reflexión, impone la necesidad de pensar el mundo, su variedad real, como un orden que transcribe una jerarquía ontológica general. El concepto de sustancia conduce al trazado de una suerte de cartografía completa, aunque abstracta, del mundo de la creación. Para ello basta con tomar un concepto tradicional de la metafísica y pensarlo según esa lógica de la equivocidad exigida por el peso que en la reflexión tiene el creacionismo. Tal parece ser el primer rendimiento significativo de esta teoría. Al menos por lo que se refiere a los *Principios*.

En efecto, Descartes introduce dicha noción, en el desarrollo conceptual que prepara y conduce a la doble definición de sustancia de los artículos 51 y 52, como rasero según el cual establecer distinciones en la amalgama de cosas creadas que se ofrece al conocimiento. O, mejor, a la experiencia: "Y la principal distinción que observo entre todas las cosas creadas, es que unas son intelectuales, es decir, sustancias inteligentes, o propiedades que

pertenecen a estas sustancias, y otras son corporales, es decir, que son cuerpos o propiedades que pertenecen al cuerpo (AT, IX-2, 45). La principal distinción que constatamos dentro de la creación es la que permite dividir o distinguir el conjunto de cosas creadas, por un lado, en sustancias, y, por otro, en atributos, o propiedades, o modos. Y dentro del conjunto de las sustancias creadas parece insoslayable el reconocimiento de una distinción real entre ellas: entre sustancias "intelectuales" y sustancias "corporales". Esto es, Descartes utiliza aquí el término "sustancia" para referirse a dos tipos de cosas creadas realmente distintas —aunque en principio, y por el momento, nada se afirme sobre su diferente estatuto ontológico—, reservando a Dios el papel de condición trascendente y permanente de su sustancialidad. Así, el esquema de la teoría, tal como aquí se ofrece, podría presentarse de la siguiente manera: la sustancia en sentido propio crea otras sustancias, las cuales pueden ser denominadas "sustancias":

a) por precisar del concurso divino —de la voluntad de Dios—, y sólo de él, para existir;
b) por ser ontológicamente independientes las unas de las otras, y
c) por poseer determinadas propiedades, o atributos, o modos,[6] sólo a partir de las cuales pueden ser conocidas (*cf.* AT, IX-2, 47, citado más adelante).

[6] Al leer estos textos de los *Principios* es difícil evitar la embarazosa impresión de que este desajuste entre las definiciones de lo que es "propiamente" sustancia y las sustancias creadas —es decir, esta primera consecuencia de ese hilo creacionista que, articulándola, atraviesa la reflexión de Descartes— parece exigir una cierta falta de precisión en la definición de algunos de los conceptos fundamentales que organizan toda teoría de la sustancia. Nos referimos a los conceptos de "propiedad", "atributo" y "modo". En los artículos finales de esta primera parte de los *Principios*, en efecto, parece deslizarse una sutil confusión por lo que se refiere a los términos o a las categorías mencionadas. Así, por ejemplo, el pensamiento y la extensión, atributos principales de la cosa pensante y de la cosa extensa, respectivamente, deben ser concebidos "como la sustancia misma que piensa y que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo", y ello "porque [procediendo] de esta suerte los conocemos muy clara y muy distintamente" (art. 63). Pero lo que más llama la atención del lector atento es que esos mismos "atributos principales" puedan ser considerados, en aras de un conocimiento igualmente claro y distinto, "como los modos o las diferentes maneras que se encuentran en la sustancia" (art. 64). Un conocimiento "muy claro y muy distinto" parece permitirnos, y

"Propiedades", "atributos" o "modos" cuya existencia depende de esas sustancias mismas que dan a conocer —y es evidente que también, pero ni única ni directamente, de Dios. El significado del término "sustancia", por tanto, es utilizado principalmente como criterio de distinción aplicable al ámbito total de la creación (*cf*. Marion, 1991: 112.), de modo que la operatividad del concepto se hace visible y pregnante, sobre todo, en el ámbito de lo finito y aludiendo a las modalidades de su existencia.

Nos convenceremos fácilmente de ello constatando que el movimiento discursivo de los *Principios* no ha partido de la definición de lo que es "sustancia" en sentido propio o eminente. En realidad, ha sido la economía de la exposición lo que ha hecho necesario introducir la definición que aparece en el artículo 51 y, con ella, la equivocidad. Y ha sido el peso específico del principio del creacionismo dentro del sistema lo que ha exigido la introducción de esta radical distinción entre, por una parte, el estatuto ontológico de la sustancia propiamente tal y, por otro, tomadas como en bloque, esas sustancias en sentido derivado que son las "sustancias intelectuales" y las "sustancias corporales". Ello explica que a continuación sea restablecida una cierta univocidad del término; univocidad que puede proponerse tan sólo, obviamente, a condición de no abandonar los límites que trazan la frontera del ámbito propio de esas extrañas sustancias que —no se sabe muy bien cómo, pues es imposible saberlo— son creadas: "Y la noción que tenemos así de la sustancia creada, se refiere de la misma manera a todas, es decir, tanto a aquellas que son inmateriales, como a aquellas que son materiales o corporales (AT, IX-2, 47). Una vez hecho este paréntesis acerca de la equivocidad del término en el artículo 51, Descartes puede cartografiar, recuperando el univocismo, la abigarrada variedad del mundo que nos ofrece la experiencia: puede distinguir atributos, propiedades, modos, etcétera, y establecer las maneras como nos dan a conocer unas sustancias que ya sabemos que son criaturas (*cf.* AT, IX-2, 53-55). De las dos clases de equivocidad que la tradición aristotélico-escolástica reconoce —por un lado, entre la sustancia divina y la sustancia creada, y, por otro, entre la sustancia espiritual y la sustancia material—, nuestro autor mantiene la primera pero rechaza la segunda. El término "sustancia" o *res* no se aplica

aún exigir, tomar lo que es atributo principal, e incluso lo que no son sino modos de las sustancias creadas, por esas sustancias mismas.

equívocamente a la *res cogitans* y a la *res extensa*, sino unívocamente. Ambos tipos de sustancia son igualados en este primer momento por el mero hecho de ser ambas criaturas.

Sea como fuere, lo que nos interesa subrayar son las consecuencias fundamentales de esta permanencia de la reflexión propia de los *Principios* en el plano de lo creado, las implicaciones de la necesidad de pensar este plano según la lógica general de la equivocidad, y lo que va a exigir de la teoría esta recuperación —necesariamente restringida— de la univocidad. Todo ello entraña una modulación fundamental del criterio de la sustancialidad en sentido eminente —una laxitud en el momento de extraer las consecuencias de su definición— que se revelará esencial en el desarrollo de la teoría y que pondrá en marcha la construcción metafísica más sistemática del XVII; ésta se forjará como respuesta a las dificultades que suscitan el equivocismo cartesiano y sus implicaciones, es decir, se desarrollará como crítica.[7] En función de aquella modulación, la ontología cartesiana de la sustancia se dotará efectivamente de un contenido material, concreto. Pero lo hará de un modo intrínsecamente problemático; como consecuencia de esta equivocidad serán diluidas como de un plumazo aquellas propiedades de la sustancia que su definición en sentido propio parecería implicar necesariamente. Es evidente que las propiedades que califican a la noción de sustancia creada de ninguna manera pueden concordar con las deducibles de la *inseidad* y de la *perseidad* de la definición originaria: la existencia necesaria, la infinitud y la unicidad.

En primer lugar, si la definición de sustancia en sentido propio implica necesariamente la afirmación de la autosuficiencia o autonomía absoluta de su existencia, no puede predicarse lo mismo de las sustancias creadas; de ningún modo, es evidente, una sustancia *creada* puede bastarse a sí misma, en sentido absoluto, para existir. Afirmarlo equivaldría a una estricta contradicción en los términos. Una sustancia creada es una sustancia necesariamente finita.[8] A partir de la sola definición de sustancia en

[7] Así es como deben leerse, en nuestra opinión, la primera parte de la *Ética* de Spinoza, o algunas obras fundamentales de Leibniz (la *Monadología* o el *Discurso de metafísica*) y Malebranche (en especial, los libros I y IV de la *Recherche de la vérité*).

[8] Y de sustancias "finitas" habla el propio Descartes. Por ejemplo en la tercera meditación, en la que compara la realidad objetiva de nuestra idea de Dios con la realidad objetiva de las

sentido equívoco se hace imposible saber si una sustancia existe o no. Sólo en virtud de una remisión más o menos directa a la experiencia,[9] tomada ésta en un sentido muy amplio, se hace posible conocer y afirmar su existencia.[10] Es decir, no es demostrable *a priori*; debe ser constatada. Pensar la existencia de las sustancias, según Descartes, es pensar su contingencia. Así pues, ni infinitud de las sustancias ni, por consiguiente, necesidad absoluta de su existencia. Además, una tercera consecuencia —estrictamente vinculada de nuevo, de forma directa, con el creacionismo cartesiano— parece imponerse con la misma fuerza que las anteriores. Si determinadas criaturas pueden ser llamadas "sustancias" porque precisan —aunque sea directa y únicamente— de un principio trascendente tanto para existir como para subsistir y perseverar en la existencia, ninguna contradicción habrá en reconocer una pluralidad de sustancias de igual atributo, aunque la sustancia propiamente tal no pueda sino ser única. Es lo que Descartes establece cuando, más adelante en los *Principios*, trata de la distinción real: "La [distinción] real se da propiamente entre dos o varias sustancias. Pues podemos concluir que dos sustancias son realmente distintas la una de la otra a partir de esto: de que podemos concebir clara y distintamente la una sin pensar en la otra" (AT, IX-2, 51). El rendimiento final de este equivocismo que dirige la reflexión en los *Principios* es, así pues, triple:

ideas que tenemos de las sustancias finitas: "esta [idea] por la cual concibo a un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que son fuera de Él; esta idea, digo, contiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas [ideas] por las cuales las sustancias finitas me son representadas" (AT, IX-1, p. 32).

[9] Y tal vez por ello pueda decirse que la célebre fórmula cartesiana a propósito de la existencia del *cogito* —cualquiera que sea la variante en que se formule: la del *Discurso*, la de las *Meditaciones*, la de los *Principios*— no puede ser tomada por una deducción, sino tan sólo por una constatación.

[10] *Cf.* AT, IX-2, 47: "Pero cuando se trata de saber si alguna de estas sustancias existe verdaderamente, es decir, si es en el presente en el mundo, no basta con que exista de esta manera para hacer que la percibamos; pues esto solo no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento. Hace falta, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos notar; y ninguno hay que no sea suficiente a este efecto, pues una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningún atributo, ni propiedades, ni cualidades. Por ello, cuando encontramos alguno, podemos concluir con razón que es el atributo de alguna sustancia, y que esta sustancia existe".

permite, primeramente, atribuir análogamente a ciertas criaturas —pero de forma muy mitigada— la autosuficiencia que propiamente pertenece en exclusiva a Dios excluyendo la necesidad de su existencia; conduce, en segundo lugar, a reconocer una pluralidad de sustancias que comparten un mismo atributo; y, finalmente, hace posible distinguir realmente sustancias de atributo distinto (por ejemplo alma y cuerpo).[11] Pluralidad, por tanto, de sustancias formalmente idénticas. Pluralidad de sustancias que piensan y pluralidad de sustancias materiales o extensas.[12] Esto es, distinción real, simultáneamente, entre sustancias creadas de diferente y de idéntico atributo principal. Pluralidad y consideración de tales sustancias como sustancias en sentido derivado o equívoco que se hace posible, en definitiva, porque el principio de todo lo que es —Dios o la sustancia en sentido propio o eminente—, es un principio trascendente que lo crea todo en virtud de una potencia o voluntad absoluta.

Tales son los principios fundamentales, generales, de la teoría desarrollada en la primera parte de los *Principios*. Teoría, es importante insistir en ello, con la que nuestro autor separa radical, tajantemente, las dos esferas fundamentales de lo real —por un lado, Dios, sustancia en sentido propio, fundamento del ser de todo lo que es, y, por otro, sustancias en sentido equívoco, cosas cuya esencia y existencia es, en principio, absolutamente indigente—, y que se ofrece como intento por tematizar el espesor de lo creado, y su dependencia (casi) absoluta.

Ahora bien, no todas las sustancias pueden poseer un mismo estatuto ontológico; la teoría ha de ser completada. La fundamentación de su des-

[11] *Cf. ibid.*: "Igualmente, puesto que cada uno de nosotros percibe en sí mismo que piensa, y que puede, pensando, excluir de sí mismo o de su alma toda otra sustancia que piense o que sea extensa, podemos concluir también que cada uno de nosotros, así considerado, es realmente distinto de toda otra sustancia que piense, y de toda sustancia corporal".

[12] Creemos posible hablar de una pluralidad de "sustancias materiales" a partir de los textos que estamos utilizando. Ahora bien, es innegable que la pluralidad de sustancias materiales plantea un grave problema del que Descartes es consciente. Problema que, por así decir, gravita en torno a toda su obra. En las *Meditaciones*, por ejemplo, no hablará de "sustancias materiales", sino del "cuerpo, tomado en general", que será "sustancia" (AT, IX-1, 10). El cuerpo humano estará formado y compuesto por una cierta «configuración de accidentes» (*ibid.*). A partir de su diferencia respecto del alma será probada la inmortalidad de ésta. De tal problema nos ocupamos un poco más adelante.

igualdad vendrá del reconocimiento de un parecido, de la conceptualización de la relación que entre sí guardan Dios y ciertas sustancias creadas —pero ya no todas— como relación de semejanza, manteniendo siempre la coherencia con el principio creacionista. Ello hará preciso llevar más lejos aquella analogía que doblaba la equivocidad aplicada al término "sustancia" y que era como el primer motor de esta teoría; de lo que se tratará ahora será de conceptualizar una semejanza en sentido eminente. Así es como Descartes podrá pensar la creación como un orden estrictamente jerárquico, como cifra ordenada de la naturaleza de su creador: pensará radicalmente una distinción fundamental entre los dos tipos de sustancias creadas que admite. Pero no lo hará ya recurriendo sin más a la lógica del equivocismo. La reflexión se desarrollará, ganará en profundidad, afinando lo que nosotros llamaremos un uso "salvaje", exacerbado, de la analogía. Uso éste, por lo demás, muy característico de la metafísica que construye nuestro autor.

II. Una analogía salvaje. Condiciones para un ordenamiento jerárquico de la creación

La teoría cartesiana de la sustancia se completa con un análisis complejo del espesor real del mundo; funciona también como garantía de un orden estricto, jerárquico, en el interior mismo de la creación. Aunque, como hemos visto, en los *Principios* se recupera una cierta univocidad para pensar esta esfera, si nos acercamos a la reflexión desarrollada en las *Meditaciones* constatamos que aquí es sistematizado un cierto desnivel esencial entre los dos tipos de sustancias que la pueblan: las "sustancias pensantes" y las "sustancias materiales". Y dicha sistematización de tal desnivel no va a ser abandonada. Esto es, no se puede acusar al francés de incoherencia o de haber abandonado en los *Principios* sus posiciones previas; no todas las sustancias creadas poseen un mismo estatuto ontológico, lo que no impide que sea legítimo, siguiendo la lógica cartesiana, denominar a todas "sustancia" por igual, unívocamente. Mi tesis es que esta reproducción del mencionado desnivel ontológico —no ya entre Dios y las criaturas, sino dentro del plano de estas últimas— viene impuesta, una vez más, por el creacionismo o voluntarismo que determina férreamente la reflexión de

nuestro autor. El hecho de que dicho principio opere en el análisis de todos los estratos de la realidad, hace difícilmente cuestionable que constituya el más fundamental de entre los que determinan la forma específica de la metafísica de Descartes. Es su pregnancia en el interior de la esfera de la creación lo que lo conduce a pensar la relación entre Dios y determinadas sustancias según una cierta relación de analogía. Pero según una relación de analogía, por así decir, "salvaje", fronteriza con la identificación estricta —en las *Meditaciones* se tematizará una "identidad formal"—, pero no, como posteriormente en la primera parte de los *Principios*, dictada en exclusiva por las implicaciones más generales, más abstractas, de la lógica de la equivocidad, las cuales garantizaban la legitimidad de la recuperación del univocismo. Este uso "salvaje" dará su forma al espacio intelectual que se inaugura con la reflexión cartesiana y que es legado al siglo: el espacio construido sobre la teorización de la semejanza que presenta una facultad propia de determinadas sustancias creadas respecto de la potencia absoluta e indeterminada de Dios. La cifra de dicha semejanza estará, en efecto, en la voluntad o libre albedrío, propiedad exclusiva de un tipo de sustancias que, por el *factum* de su posesión, se hacen acreedoras de un estatuto ontológico totalmente especial. Aunque pueda decirse, cartesianamente, que son sustancias exactamente de la misma manera como lo son aquellas otras que carecen de libre albedrío...

De la centralidad de la distancia ontológica entre "sustancia intelectual" y "sustancia corporal" en esta metafísica es un buen indicio la insistencia con que, ya desde la *Carta a los decanos y doctores de la Sorbona* con que prologa sus *Meditaciones*, Descartes vincula las razones que prueban la existencia de Dios con las que prueban que el alma humana difiere del cuerpo.[13] Ello permite atribuir a aquélla propiedades no sólo distintas de las que pueden atribuirse a éste, sino también contrarias; por ejemplo la unidad y la inmortalidad. Propiedades ambas que hacen del alma, frente

[13] AT, IX-1, 7-8. *Cf.* asimismo el final de la quinta parte del *Discurso del método*: "cuando se sabe cuánto difieren [el alma humana y la de las bestias], se comprenden mucho mejor las razones que prueban que la nuestra es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, en consecuencia, que no está sujeta a morir con él; después, en tanto que no se ve otras causas que la destruyan, estamos naturalmente inclinados a juzgar a partir de ahí que es inmortal" (AT, VI, 59-60).

al cuerpo humano concreto, una "sustancia pura", o una "pura sustancia":[14] unitaria, inmutable e inmortal por su propia naturaleza.[15] Propiedades del alma, en definitiva, que la muestran como sustancia eminentemente análoga al principio creador de todas las cosas, esto es, a Dios. Y ello no sólo porque se pueda afirmar que la existencia del alma, o del *cogito* (antes incluso de conocer "bastante claramente" qué es en su concreción real esa alma), sea la primera "cosa que es cierta e indudable", algo así como una

nueva palanca de Arquímedes[16] con la cual escapar de la duda metódica e hiperbólica. Ni tampoco porque tal vez sea posible afirmar que el *cogito* puede ser la causa de la realidad objetiva de todas aquellas de entre sus ideas que expresen una realidad que *ego* puedo contener "formal o eminentemente" (*cf.* AT, IX-1, 33); es decir, porque tal vez pueda ser la causa de las ideas "de las cosas corporales",[17] o de la idea misma de sustancia (AT, IX-1, 35). Ni siquiera porque pueda incluso ser la causa eminente de las ideas de extensión, figura, situación, etcétera (AT, IX-1, 36). No. El alma es concebida como una sustancia *pura*, o como una sustancia *más análoga* a Dios, porque cuando Descartes avance en el conocimiento de lo que es el alma, sus propiedades se mostrarán, a diferencia de las del cuerpo, como

[14] Es lo que afirma en su *Abrégé des six Méditations suivantes* (AT, IX-1, 10): "el cuerpo, tomado en general, es una sustancia; por ello, también, no puede morir. Pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, no sólo está compuesto y formado por una cierta configuración de miembros, y por otros accidentes semejantes; el alma humana, por el contrario, no está compuesta así por accidente alguno, sino que es una pura sustancia".

[15] "Pues aun cuando todos sus accidentes cambian, por ejemplo, aun cuando conciba ciertas cosas, las quiera, sienta otras, etcétera, no obstante es siempre la misma alma. Mientras que el cuerpo humano no es ya el mismo con que sólo sea cambiada la figura de algunas de sus partes. De donde se sigue que el cuerpo humano puede perecer fácilmente, pero que el ingenio o alma del hombre (cosas éstas que yo no distingo) es inmortal por su naturaleza" (*ibid.*). La meditación sexta retomará todas estas indicaciones preliminares al desarrollo de las *Meditaciones* y concluirá la distinción real entre cuerpo y alma estableciendo una diferencia de estatuto ontológico entre ambas sustancias: "hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo: el cuerpo, por su naturaleza, siempre es divisible, y el alma humana es enteramente indivisible..." (AT, IX-1, p. 68).

[16] *Cf.* el inicio de la segunda meditación (AT, IX-1, 19).

[17] "Y en cuanto a aquello que concierne a las ideas de las cosas corporales, no reconozco nada tan grande y excelente que no me parezca que puede proceder de mí mismo" (AT, IX, 34).

más análogas a ciertas propiedades de Dios —a ciertas propiedades divinas de cuya manera de ser conceptualizadas depende la forma y el desarrollo de toda su metafísica. La relación entre las "sustancias intelectuales" creadas y Dios debe ser pensada, en consecuencia, como muy única y muy directa. El movimiento discursivo con el que se establece en las *Meditaciones* la unicidad de esta relación es ciertamente complejo.

Arranca con la primera prueba de la existencia de Dios propuesta en la tercera meditación. Su hilo argumental consiste en la inspección de las ideas que se ofrecen al *cogito* para comprobar si hay alguna que verdaderamente remita a algo que le sea exterior o no. Es decir, para comprobar si aquél dispone de alguna idea que no pueda ser considerada, por expresarnos como lo hace el mismo Descartes, como una "pura producción o ficción de mi ingenio" (AT, IX-1, 41). Dicha inspección, como es bien sabido, resulta en la constatación de que la idea de Dios, de una sustancia infinita, no puede tener su origen "en mí"; así llegamos a la conclusión de que Dios existe.[18] Pero lo esencial es que dicha inspección ha mostrado la anterioridad lógica de la noción de infinito y que a partir de aquí puede encontrarse una vía para demostrar dos principios fundamentales: que Dios es causa del *cogito* en cuanto que éste contiene su idea —en cuanto que se sabe contingente y finito, pues se sabe tal por contener "de alguna manera primeramente" la idea de infinito[19]—; y, en segundo lugar, que el hombre ocupa una posición en todos los sentidos excepcional dentro de la creación. Será una reflexión en torno a la presencia de esta idea de infinito en el fuero interno de una sustancia finita lo que permita medir el espesor ontológico del mundo y dar unos contornos claros al espacio teórico que inaugura Descartes.

[18] Sobre el alcance de esta prueba de la existencia de Dios, y su vinculación con el creacionismo divino, *cf.* Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, pp. 179-180 y 186-194.

[19] AT, IX-1, 36: "veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y, por lo tanto, que de alguna manera tengo primeramente en mí la noción de infinito que la de finito, es decir, la de Dios que la de mí mismo. Pues, ¿cómo sería posible que yo pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy enteramente perfecto, si no tuviera en mí ninguna idea de un ser más perfecto que el mío, en comparación con el cual conocería los defectos de mi naturaleza?"

La constatación de esta presencia conduce al establecimiento de una analogía entre el alma y Dios más inmediata que la que puede establecerse entre Dios y las sustancias no "intelectuales" que la sustancia infinita crea. El francés cierra esta meditación desarrollando la proposición según la cual "ya no queda por decir sino que, como la idea de mí mismo, ella [la idea de Dios, la idea de un ser soberanamente perfecto] ha nacido y ha sido producida conmigo desde que yo he sido creado" (AT, IX-1, 41). Con dicha proposición

se establece con toda claridad una igualación más o menos relativa entre la conciencia y la idea de Dios. La metáfora utilizada no deja lugar a dudas; la idea de Dios contenida en el *cogito* es la marca de mi creador, marca que se confunde con la obra misma, esto es, con el fuero interno mismo:

> Y ciertamente no debe resultarnos extraño que Dios, creándome, haya puesto en mí esta idea para que sea como la marca del obrero impresa sobre su obra; y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esta misma obra. Pues sólo porque Dios me ha creado, es muy creíble que de alguna manera me ha producido a su imagen y semejanza, y que concibo esta semejanza (en la que se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo (AT, IX-1, 41).

La semejanza se establece primeramente entre Dios y todas sus criaturas; el axioma según el cual el efecto se asemeja a su causa presupone en el caso de la creación de las sustancias finitas, como ha señalado Henri Gouhier, que dicha creación sea *ex nihilo*; sólo en virtud de ese presupuesto se hace tal axioma imperativo.[20] Entre toda sustancia finita y Dios se establece una cierta relación de analogía, aunque tan sólo sea en la medida en que Dios y toda sustancia creada pueden recibir equívocamente la misma denominación, o porque la existencia de las sustancias finitas no precisa del concurso de otras sustancias creadas. Tal será la tesis de los *Principios*.

Pero en el caso del hombre, de las "sustancias intelectuales", algo se añade, reforzándola, a esta semejanza, llamémosla así, *primaria*. Entre la

[20] *Cf.* Gouhier, *op. cit.*, p. 195: "l'axiome [el efecto se asemeja a su causa] n'est impératif que là où il y a création au sens plein du terme, création *ex nihilo*. Si Dieu, être et substance, crée de rien quelque chose qui soit de l'être et de la substance, la relation ainsi posée inclut une certain ressemblance..."

"sustancia intelectual" y Dios dicha relación ha sido llevada un poco más lejos en las *Meditaciones*. Entre el *cogito* y Dios se puede reconocer una semejanza que va más allá del criterio de la autonomía ontológica. Hay un contenido del *cogito* que nos hace semejantes a Dios —su idea, "marca" de nuestro creador— y que, al mismo tiempo, hace posible visualizar esa semejanza. Además, la conciencia, la facultad en virtud de la cual "yo me concibo a mí mismo" y que es inseparable de esa potencia de visualización, no tiene por qué ser algo distinto —dice Descartes— de esa idea que es marca de su creador y que *ego* no he podido generar. La idea de una sustancia infinita, idea contenida en toda conciencia finita, sirve, pues, para demostrar el esencial carácter de criatura del *cogito* mismo, y también, puesto que es indudable que el *cogito* existe, la necesaria existencia de su creador. O sea, de Dios: "Dios existe, pues aunque la idea de la sustancia está en mí [...], no tendría yo, sin embargo, la idea de una sustancia infinita, yo que soy finito, si no hubiese sido puesta en mí por alguna sustancia que fuese verdaderamente infinita" (AT, IX-1, 35-36). Sin embargo, éste es sólo el primer paso del complejo movimiento discursivo cartesiano. Sólo somos en cierto modo semejantes a Dios. La conciencia se muestra a sí misma como finita; nos permite reconocernos como semejantes a una sustancia que posee en acto e infinitamente las perfecciones que definen a esta facultad del *cogito*. Dicho reconocimiento significa en este primer estadio de la argumentación que la infinitud y la actualidad a las que nuestro fuero interno tan sólo puede aspirar marcan claramente la diferencia entre éste y Dios. Semejanza, pues, como distancia; semejanza, por el momento, en sentido relativamente negativo. La conciencia halla en sí misma ciertas perfecciones "indefinidamente y solamente en potencia" que, en acto y elevadas al infinito, pertenecen a Dios.[21]

Ahora bien, la "sustancia intelectual finita" encuentra en sí una facultad que en cierto modo neutraliza esta distancia entre finito e infinito; facultad

[21] *Cf.* AT, IX-1, 41: "cuando reflexiono sobre mí mismo, no solamente conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y que aspira sin cesar a algo mejor y más grande de lo que yo soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí todas estas grandes cosas a las que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí, no indefinidamente y solamente en potencia, sino que disfruta de ellas en efecto, actual e infinitamente, y, así, que es Dios".

que se revelará “formalmente” idéntica en ella y en Dios: la hallará en sí no ya, como el entendimiento, “indefinidamente y solamente en potencia”, sino que comprenderá que dispone de ella “actualmente e infinitamente”. Es la presencia de esta otra facultad lo que hace en verdad del alma, definitivamente, una sustancia de mayor rango ontológico que cualquier otra sustancia finita; es la que expresa una semejanza ya del todo positiva entre ella y Dios. Tal facultad no es sino la voluntad o libre albedrío, igualmente

infinita en el hombre y en Dios y, por ello, formalmente —pero no materialmente— idéntica en ambos. De esta manera, el voluntarismo creacionista, verdadero eje vertebrador de la metafísica de Descartes, se convierte en principio que no sólo atraviesa, explicando su distinción, su separación tajante, todos los planos de la realidad —el del fundamento y el de lo fundamentado o creado—, sino que también ordena jerárquicamente la variedad del mundo, la variedad de tipos de sustancia, y sus consiguientes propiedades, atributos y modos, de una forma que se quiere definitiva. El orden y la variedad de la creación será transcrito también como orden y variedad —esto es, como teoría— de la libertad de la voluntad de esas sustancias creadas que se van a revelar como eminente, “salvajemente” análogas a su creador. Será transcrito como teoría de los usos y las funciones del libre albedrío, y también, por supuesto, como doctrina acerca del especial estatuto que éste otorga inmediatamente a quienes son en exclusiva sus poseedores. Para desarrollar esta hipótesis debemos volver atrás y retrotraernos por un instante al comienzo de la tercera meditación para pasar, acto seguido, a la cuarta.

La meditación tercera se abre con el resumen de lo que hasta el momento se sabe verdaderamente que es el alma o *ego* que sirve de soporte al *cogito* —una cosa que piensa[22]— para dividir a continuación sus pensamientos en “géneros” y así establecer en cuáles hay propiamente verdad o error. Pues bien, error, propiamente, no lo hay sino en los juicios, en virtud de que en su formación concurren dos facultades inconmensurables entre sí. Lo que nos interesa a nosotros, obviamente, no es la teoría cartesiana del juicio en su detalle, sino lo que nuestro autor afirma como prolegómeno a su construc-

[22] “[...] es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce unas pocas cosas, que ignora muchas otras, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente” (AT, IX-1, 27).

ción: la distinción de voluntad y entendimiento. No podemos igualarnos a Dios en función de éste; nuestro entendimiento nunca puede llegar a ser actualmente infinito.[23] La misma distancia que separa lo finito de lo infinito es la que separa a mi entendimiento del divino. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de la otra facultad que el alma halla en sí misma...

En la cuarta de las *Meditaciones metafísicas*, en el momento mismo en que se reafirma la tesis según la cual el error procede del concurso de entendimiento y voluntad, Descartes señala una importante diferencia que califica a ambas facultades: la una es finita y muy limitada; la otra, más perfecta y extensa:

> No puedo tampoco quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o una voluntad lo suficientemente amplia y perfecta, porque, en efecto, yo la experimento tan vaga y tan extensa que no está encerrada en ningún límite. Y lo que me parece muy notable a este propósito es que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna hay que sea tan perfecta y tan extensa como para que no pueda reconocer que podría ser más grande y más perfecta (AT, IX-1, 45).

La diferencia es crucial. El entendimiento o "facultad de concebir que hallo en mí" es algo limitado. Junto con la representación de la forma de nuestro propio entendimiento —sea cual sea la extensión de su contenido real, la cual, de cualquier manera, nunca puede ser infinita—, se presenta inmediatamente la de otro más amplio, "e incluso infinito", que no podemos sino atribuir a Dios. La voluntad, por el contrario, no puede sino representarse como "tan perfecta y tan extensa" que sólo puede ser visualizada como unitaria porque infinita —porque, como se dice en el texto que acabamos de citar, "no está encerrada en ningún límite"—: "La voluntad, dado que no consiste sino en una sola cosa, y al ser como indivisible, parece poseer una naturaleza tal que no se podría suprimir nada

[23] *Cf.* AT, IX-1, 45: "si considero la facultad de concebir que hay en mí, hallo que es de una extensión muy pequeña y grandemente limitada, y, a la vez, me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, e incluso infinita; y por el solo hecho de que me puedo representar su idea, conozco sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios [...] aunque mi conocimiento aumentase cada vez más. No obstante, no dejo de concebir que no podría ser actualmente infinito, puesto que nunca alcanzaría un punto tan alto de perfección que no fuese capaz de aumentar algo más".

de ella sin destruirla por completo" (AT, IX-1, 48). Lo fundamental aquí es que la voluntad va a revelarse a continuación como potencia indivisible y absoluta; como potencia que va a ser definida literalmente como potencia de elección o libre albedrío. Es decir, como capacidad de determinación espontánea, susceptible de sustraerse a toda determinación exterior a ella misma. Potencia o capacidad, por tanto, de ruptura respecto de cualquier sistema de necesidad. Ésta es su forma propia, aquello en virtud de lo cual

puede afirmarse sin tapujos su identidad con la voluntad —con la potencia— divina. Sin ser, como la voluntad de Dios, creadora de cosas, instauradora de órdenes nuevos, la voluntad del hombre es semejante a aquélla en el sentido de que puede determinarse por sí y desde sí misma, en una dirección u otra, sin que sea necesariamente determinada por nada exterior a su forma misma. Entendimiento y voluntad o libre albedrío son, por tanto, dos facultades distintas, exteriores la una a la otra, y, sobre todo, inconmensurables. Mientras que el primero es limitado porque carece de gran cantidad de ideas y porque puede no concebir ni clara ni distintamente aquellas de las que dispone —es decir, porque carece de todas las ideas que conforman el entendimiento divino y porque no concibe todas las que tiene como Dios las concibe, como el entendimiento mismo debería concebirlas si fuese perfecto—, la segunda es ilimitada porque incluso en el hipotético caso de que el entendimiento del hombre fuese infinito, no precisaría de una "forma" distinta de la que actualmente posee aun viéndose, como se ve, acompañada de un entendimiento finito. Ésta es la razón por la cual voluntad humana y voluntad divina van a ser consideradas de inmediato como formalmente idénticas.

En efecto, es esta distinción de forma entre las dos facultades constitutivas del *cogito* lo que lleva a Descartes a reconocer en la voluntad, por segunda vez, y fundacional, definitiva, "principalmente", la verdadera cifra de la semejanza del hombre con Dios:

> Nada hay, aparte de la sola voluntad, que pueda experimentar en mí ser tan grande que no conciba la idea de ninguna otra más amplia y más extensa, de suerte que *es ella principalmente lo que me hace conocer que porto la imagen y la semejanza de Dios*. Pues, aunque sea incomparablemente más grande en Dios que en mí —sea en razón del conocimiento y la potencia que, al hallarse en ella juntas, la hacen más firme y eficaz, sea en razón del

> objeto, en tanto que se dirige y extiende a infinitamente más cosas—, no me parece sin embargo más grande *si la considero formal y precisamente en sí misma* (AT, IX-1, 45-46, subrayados nuestros).

A pesar, pues, de las diferencias entre "mi" voluntad y la divina —diferencias que afectan a sus contenidos y funciones: a su potencia para crear cosas e instaurar verdades—, las dos son en cierto sentido idénticas. La voluntad, pues, es cifra exacta y completa de semejanza con Dios. Su representación no se limita ya a señalar un mero parecido entre el *cogito* y una de sus ideas; en este momento de la reflexión, la voluntad misma —su forma—, y no un mero contenido de la conciencia, pasa a ser señal inequívoca de dicha semejanza. Lo que se reconoce es, pues, una estricta identidad entre la forma de una facultad real del alma humana y la forma real de uno de los principales atributos de la naturaleza de Dios: su potencia. El hombre, definitivamente, no puede en modo alguno ser considerado como una sustancia creada más al lado del resto de sustancias y cosas creadas por Dios.

El desarrollo de las consecuencias que se deducen de este principio será lo que dote a la metafísica cartesiana de una especificidad cuya forma determinará el espacio conceptual de la Modernidad. En efecto, ¿qué significa, profundamente, esta manera de pensar el especial estatuto ontológico de las "sustancias pensantes"? ¿Qué significa que la voluntad sea lo que hace de la *res cogitans* un principio en cierto modo idéntico al principio de todas las cosas, algo —al igual que éste— no sometido inapelablemente a ningún tipo de necesidad, racional o natural; algo, dicho brevemente, que consiste en una potencia irreductible que puede ser definida como indiferencia, que puede situarse más allá incluso de las ideas claras y distintas que le ofrece o puede ofrecerle el entendimiento?[24]

En primer lugar, significa el establecimiento de un fundamento a partir del cual construir una teoría compleja de la libertad y de la moral. La volun-

[24] Tesis ésta que se desprende muy claramente de la teoría acerca de la creación divina de las verdades eternas tal como la expone Descartes en su correspondencia con Marin Mersenne de la primavera del año 30: las verdades eternas son creadas, instituidas por Dios en virtud de un acto absoluto de su voluntad; ésta, por consiguiente, es anterior, se halla más allá, de la racionalidad misma. Puesto que lo crea todo, incluida la verdad, la voluntad divina no puede ser determinada por nada que no sea ella misma. *Cf.* AT, I, 135-154.

tad es pensada como la condición, como la raíz de la libertad del hombre precisamente porque es conceptualizada como potencia incondicionada,[25] como capacidad de suspensión de las leyes de la necesidad racional. Esto es, como capacidad de sustracción respecto de las determinaciones o indicaciones del entendimiento; como facultad capaz de seleccionar de entre los diversos tipos de ideas contenidas en aquél y escoger en virtud de cuáles determinarse: de ideas claras y distintas, de ideas confusas, o no determi-

narse en absoluto y detener así su tendencia espontánea a la emisión de juicios. Puede determinarse a no determinarse positivamente. La voluntad puede desvincularse incluso de la evidencia, como ha pretendido poner de manifiesto el propio Descartes al haber afirmado que ha suspendido su propio juicio a propósito de las verdades de la matemática mediante la ficción metodológica del "genio maligno". Voluntad humana, por tanto, y dado que es formalmente idéntica a la de Dios, como principio, en este sentido, absoluto.

No obstante, tal vez pueda parecer extraño o paradójico que la "principal marca" de la semejanza del hombre con Dios sea una facultad a cuyo uso puede ser atribuida, en determinados casos, la formación de juicios falsos, del engaño y también, paralelamente, del pecado. La voluntad, acabamos de decir, es la verdadera raíz de la libertad; esto es, de la moral. Pues bien, es la función que esta raíz, posibilidad de la moral, desempeña en la metafísica cartesiana lo que va a permitir un establecimiento definitivo de las diferencias de estatuto ontológico que ordenan el interior del ámbito de la creación.

Poco antes de concluir esta meditación cuarta, Descartes hace una afirmación que nos muestra el camino para salir de la dificultad en que nos pone la constatación de que la voluntad es también la fuente del error y del mal: "hay de alguna manera más perfección en mi naturaleza por el hecho de que puedo formarlos [los juicios en los que me engaño] que si no pudiera formarlos" (AT, IX-1, 48). La posibilidad del error —la posibilidad incluso de no formar deliberadamente un juicio conforme a una verdad claramente conocida— es signo de perfección. Efectivamente, la idea según la cual el libre albedrío testimonia claramente de cierta perfección en el hombre se desarrolla en la escritura cartesiana al hilo de la presunción

[25] *Cf.* Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, pp. 185 y ss., y Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, p. 121.

de que la capacidad de detener la tendencia inmediata y espontánea de la voluntad a emitir juicios no se agota en el caso en que ésta espera a que el entendimiento disponga de ideas claras y distintas para poder conformarse a ellas. No es únicamente la mayor o menor claridad y distinción de las ideas lo que impele a la voluntad a detener ese impulso inmediato; se pueden emitir juicios falsos aun a sabiendas de que lo son. Descartes formula acabadamente esta idea en carta latina dirigida al padre Mesland en febrero de 1645: "cuando una razón muy evidente nos lleva a un lado, aunque, moralmente hablando, apenas podemos seguir el partido contrario, absolutamente hablando, no obstante, podemos hacerlo. Pues siempre nos es posible retener nuestra persecución de un bien claramente conocido, o la admisión de una verdad evidente, supuesto que pensemos que es un bien afirmar con ello nuestro libre arbitrio".[26]

Siempre tenemos reservada la posibilidad de usar nuestro albedrío en sentido absoluto; utilización ésta que va a revelarse, más allá de toda duda razonable, como el punto máximo, fundamental, de aproximación de la voluntad del hombre a la de Dios. Los presupuestos de la doctrina cartesiana de la libertad quedan así definidos en el momento en que la facultad de determinación propia de la voluntad adquiere en la reflexión del francés un grado de independencia casi incondicionado respecto del entendimiento y de la propensión que éste produce en la voluntad (Beyssade, 1979: 177).

La conclusión general de todo ello tendrá una importancia decisiva, máxima, pues terminará de dar un fundamento sólido a la ordenación propuesta por Descartes en el ámbito de las sustancias creadas sin necesidad de abandonar ese principio creacionista que vertebra su metafísica toda. En efecto, el libre albedrío o voluntad convierte al hombre, en virtud de su semejanza con un Dios que es definido esencialmente como omnipotencia, en una excepción respecto del resto de la creación, en algo que escapa a las leyes que determinan al resto de cosas y de sustancias del mundo. Resto de cosas, de sustancias, incluso de verdades eternas, cuyo ser depende —al igual que el del hombre— de un acto absoluto de la voluntad divina, pero cuyas acciones y pasiones —a diferencia de la vida intelectual y moral del hombre, pues la voluntad de éste es igualmente absoluta en su forma que la

[26] Carta al padre Mesland del 9 de febrero de 1645 (AT, IV, 173).

de Dios— están estrictamente determinadas por una causalidad de carácter mecánico absolutamente predeterminada; es decir, por una legalidad por completo necesaria. Para terminar de rastrear la fundamentación de esta doctrina, se hace preciso abandonar las *Meditaciones* y volver sobre la primera parte de los *Principios de la filosofía*.

En ella, la perfección del hombre es asignada en exclusiva, efectivamente, no a su entendimiento, sino a su voluntad. El título del artículo 37 es

muy significativo al respecto: "Que la perfección del hombre está en tener un libre arbitrio, y que éste es lo que le hace digno de alabanza o de culpa" (AT, IX-2, 40). He aquí, definitivamente, el sentido en que la posibilidad de errar es signo de perfección. En virtud de esta posibilidad puede ser el hombre merecedor de alabanzas —cuando su voluntad se limita a afirmar representaciones o ideas claras y distintas— o de condenas —cuando afirma ideas confusas—: "al ser la voluntad por su naturaleza muy extensa, nos es una ventaja muy grande poder obrar por medio de ella, es decir, libremente, de suerte que seamos de tal modo los dueños de nuestras acciones que seamos dignos de alabanza cuando las conducimos bien" (AT, IX-2, 40). Es la forma de la voluntad, así pues, lo que revela al hombre como única criatura responsable de sus actos, como única criatura absolutamente dueña de lo que hace, lo cual le sitúa en una dimensión ontológica indiscutiblemente superior a la que corresponde al resto de sustancias creadas, a la(s) sustancia(s) creada(s) extensa(s); en una dimensión, la única, en la que la moral puede cobrar un sentido claro.

De esta manera, y como no podría ser de otro modo, la reflexión acerca de la voluntad y el mérito o la culpa del hombre se ve acompañada en este mismo artículo de una comparación con aquello que carece de voluntad, con aquello que, siendo igualmente criatura, no es "sustancia intelectual":

> Pues así como no damos a las máquinas que vemos moverse de muchas y diversas maneras —de tantas como podríamos desear— alabanzas que se refieran verdaderamente a ellas, porque estas máquinas no representan ninguna acción que no deban hacer por medio de sus resortes, sino que se las damos al obrero que las ha hecho, porque ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tanto artificio, igualmente se nos debe atribuir algo más por el hecho de que elegimos lo que es verdadero, cuando lo distin-

> guimos de lo falso, por una determinación de nuestra voluntad, que si fuésemos determinados y constreñidos a ello por algo extraño (AT, IX-2, 40).

Es importante señalar que la comparación que se establece en este pasaje no sólo alude a las cosas que son extensas o a los artificios creados por el hombre. O, más precisamente, que el texto no alude necesariamente a la(s) sustancia(s) extensa(s) en general, sino que podría referirse, aunque no sea explícito al respecto, al cuerpo humano, máquina de igual estatuto que el resto de máquinas, que el resto de cosas extensas, a pesar de que pueda superar a todas en función de su grado de complejidad —el cual, en cualquier caso, no modificaría un ápice su estatuto ontológico. La parte final del pasaje que acabamos de citar no deja lugar a la duda. Por el hecho de poseer un libre albedrío se debe atribuir algo más al alma, al *ego* del *cogito*, a aquello que ya puede ser considerado como verdadero ser del hombre. O, dicho a la inversa, es la carencia de voluntad lo que impone al resto de la creación un límite del todo infranqueable: la sitúa más acá de la virtud, más acá del bien y del mal. La condena a un tipo de determinación que en nada depende de ella misma. Nuestro estatuto ontológico queda por ello elevado un peldaño, y un peldaño decisivo, por encima del que corresponde al resto de sustancias creadas —a nuestro cuerpo—, o al resto de criaturas sin más y en general.

La correspondencia de Descartes con Cristina de Suecia —en la cual, junto con la que nuestro autor mantiene con Chanut y con Isabel de Bohemia, se esboza una moral y una política al hilo de una reflexión sobre la vinculación de cuerpo y alma[27]— es definitiva al respecto. En carta del 20 de noviembre de 1647, el centro de la atención filosófica de nuestro autor lo ocupa ya del todo, explícitamente, la moral. La virtud, escribe, no consiste sino "en la resolución y el vigor con los que nos inclinamos a hacer las cosas que creemos ser buenas, supuesto que este vigor no provenga de la obstinación, sino de que sabemos que las hemos examinado tanto como somos moralmente capaces de hacerlo" (AT, V, 83-84). La fuente de la virtud es

[27] La bibliografía al respecto es prácticamente infinita. Destacamos algunos trabajos insoslayables: Negri, *Descartes político o de la razonable ideología*; Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*; Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*. Por lo demás, nos permitimos dar la referencia de un estudio muy reciente y en muchos aspectos magistral: Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions.*

localizada, así, en una voluntad determinada tras un largo y exhaustivo trabajo de inspección y examen de las ideas que le ofrece el entendimiento. Voluntad cuyo uso determina el valor o el bien intrínseco de quien lo usa y, con ello, la posibilidad de la alabanza. Sólo del libre albedrío y de su uso depende la obtención de recompensas o de castigos; sólo de la voluntad y de su uso depende el que pueda atribuirse alguna virtud a quien la posee y la utiliza.[28] Y ello, como se subraya al final de esta misma carta —insis-

tiendo en una idea que no ha dejado de acompañar a Descartes a lo largo de toda su biografía intelectual—, porque el libre arbitrio es el punto máximo de nuestra semejanza con el principio de cuya voluntad depende tanto la esencia como la existencia de todo lo que es y, por tanto, también las nuestras. Punto máximo de semejanza que es expresado ahora, de manera del todo explícita, como prácticamente una identidad. Por consiguiente, como algo fundamental "*el libre arbitrio es de suyo la cosa más noble que puede haber en nosotros, y tanto más cuanto que nos hace de algún modo idénticos a Dios y parece eximirnos de estarle sometidos*, y, en consecuencia, su buen uso es el mayor de nuestros bienes, es también lo más propiamente nuestro y lo que más nos importa, de donde se sigue que sólo de él pueden proceder nuestros mayores contentos" (AT, V, 85; cursivas nuestras).

La voluntad —la cosa, literalmente, más noble, la más propiamente nuestra, la que hace posible aquello que más nos importa— nos hace de algún modo, por tanto, idénticos a Dios; esto es, fundamentalmente distintos al resto de sustancias, pues sólo en virtud de ella podemos igualarnos a Dios en el sentido de que podemos sustraernos a todo tipo de determinación externa...

En el resto de cartas que compone esta correspondencia —y en *Las pasiones del alma*— el francés desarrollará una moral mucho más compleja que la expuesta como provisional en su *Discurso del método*, y dará indicaciones precisas, aunque no siempre explícitas, acerca de cómo deducir de ella, y de la antropología que supone, una política coherente con sus

[28] *Cf.* AT, V, 84: "Todos los demás bienes sólo merecen ser estimados, pero no honrados o alabados, en tanto que se presupone que han sido adquiridos u obtenidos de Dios por el uso del libre arbitrio. Pues el honor y la alabanza son una especie de recompensa, y nada hay, si no es aquello que depende de la voluntad, que pueda ser recompensado o castigado".

principios. No es éste el lugar para que nos ocupemos de ello; ha llegado para nosotros el momento de recapitular.

* * *

A pesar de haber recuperado en la primera parte de los *Principios* la univocidad, y de haberla introducido dentro del ámbito de las sustancias creadas, Descartes trata de fundamentar un desnivel ontológico irrebasable entre ellas en virtud del mayor grado de semejanza que presentan las "sustancias intelectuales" con Dios. Su metafísica parece admitir simultáneamente, así, una equivocidad entre dos términos —Dios, por un lado, y, por otro, las sustancias creadas tomadas en su conjunto—, para, en un segundo momento, conceptualizar la complejidad de lo creado recurriendo a la lógica de la analogía. Y a una lógica de la analogía que es exacerbada hasta el punto de desembocar en la tematización de una supuesta "identidad formal" entre la voluntad absoluta de Dios y la del hombre. Con ello quedan definitivamente fundamentadas las diferencias de estatuto ontológico entre los tres tipos de sustancias que constituyen los tres pilares fundamentales de su reflexión: sustancia infinita o Dios —principio creador de todo lo que es—, sustancias intelectuales —creadas, pero formalmente idénticas, sólo en función de su voluntad, al primer principio—, y, finalmente, sustancia(s) extensa(s) —creada(s) igualmente, pero sometidas a una legalidad que en nada depende de ellas, a una necesidad de la que de ninguna manera pueden sustraerse. Las segundas, y sólo ellas dentro de la esfera de la creación, pueden suspender la forma de esa necesidad que determina legalmente, gobernándolo, el comportamiento del resto de las criaturas. La conceptualización que Descartes desarrolla a propósito de la voluntad como potencia absoluta de determinación, vinculada a su esfuerzo de redefinición de la noción tradicional de sustancia —a su disperso esfuerzo por construir una teoría a partir de un concepto perfectamente clásico—, es lo que termina de trazar esa suerte de cartografía de la variedad de la creación y de su estricto orden jerárquico en que consiste en buena parte su metafísica. Dicha conceptualización, en definitiva, es lo que galvaniza, lo que termina de dar un sentido propio, a la metafísica de nuestro autor y a los conceptos con que teje su trama.

En virtud de esa especial semejanza, en virtud de ese uso "salvaje" de la analogía, el hombre se revelará, si se nos permite utilizar una vieja expresión spinozana, como un imperio dentro de otro imperio, como una suerte de dios menor condenado a existir rodeado de cosas —y unido a cosas: su cuerpo— de menor rango ontológico que el suyo. Tal será una de las concepciones —y no de las menos importantes— responsables de la forma general de la metafísica y la antropología del XVII,[29] es decir, del espacio teórico de la primera Modernidad. El horizonte intelectual que Descartes organiza rechazará por su propia naturaleza, en virtud de los principios que vertebran su estructura misma, todo conato de puesta en cuestión de la libertad de la voluntad. Su teoría de la sustancia ha sido fundamental en semejante construcción teórica…

[29] E incluso del sentido común de la época, al menos si aceptamos que éste transparece muy claramente en las concepciones de cuño teológico más difundidas en el momento. El cardenal Bérulle, muy próximo al círculo de Descartes, escribirá en uno de sus famosos *Opúsculos* lo siguiente: "Pues el hombre está compuesto de piezas completamente diferentes. Por una parte, es milagro, y, por otra, una nada. Es celeste por un lado, y terrestre por el otro. Es espiritual por una parte, y corporal por la otra. Es un ángel, es un animal, es una nada, es un milagro, es un centro, es un mundo, es un Dios, es una nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y colmado de Dios, si lo quiere", Bérulle, *Opuscules de piété*, p. 199. Aunque no podemos desarrollar aquí esta hipótesis, tal vez no sea del todo descabellado comprender la metafísica cartesiana como sistematización filosófica, muy elaborada técnicamente, de dicho sentido común...

La sustancia pensante y el concepto de mente en Descartes[1]

Zuraya Monroy Nasr
Facultad de Psicología, UNAM
zuraya@unam.mx

Abstract: Descartes' dualist doctrine is often presented along with his conceptions on mind-body union and interaction. This originates diverse interpretations. On the one hand, there are questions about what is the real meaning of Cartesian dualism. To some, it seems quite radical in separating the substances, while being weakened by his conceptions on union and substantial interaction. On the other hand, there are critics that find simultaneous contradictions in conceiving dualism and union. In this paper, I intend to revisit this controversy and argue that for Descartes neither the substantial distinction nor its coexistence with the union and the mind-body interaction are a problem.

Introducción

En el libro *Descartes's Concept of Mind*, Lili Alanen se propone develar el uso lógico y conceptual que hace Descartes "de los mapas a su alcance para tratar de comprender y dar cuenta de nuestro lugar como pensadores y agentes en el universo extenso e infinito que se abría en una nueva clase de explicación causal y mecanicista".[2] El marco de su revisión es la consideración tanto de la concepción dualista, como de la maltratada noción de unión en Descartes. Como lo señala Alanen, la publicación de Gilbert Ryle, en su *Concept of Mind* de 1949, trajo a cuenta una confusión que se ha diseminado por varios continentes y "los mitos cartesianos o sus descendientes continúan distorsionando las teorías contemporáneas de la mente y el conocimiento".[3]

[1] Esta investigación ha sido apoyada por los proyectos UNAM-DGAPA-PAPIIT: IN403012, del cual soy responsable, e IN402614, en el cual participo.

[2] Lili Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, p. x.

[3] *Ibid.*, p. ix.

Al encontrar estas reflexiones de Alanen, que resume en pocas palabras una de las líneas que más me ha interesado explorar en la obra cartesiana, me alegró la coincidencia y me pareció importante volver sobre mis argumentos, considerando ahora algunos de los de esta interesante autora, profesora de la Universidad de Uppsala. Así, para exponer el concepto de sustancia de Descartes, insistiré aquí en las razones e importancia del dualismo cartesiano, así como en la inevitable necesidad de considerar su sincrónica concepción de la unión cuerpo-mente en un marco coherente en el pensamiento del autor.

1. La distinción real entre sustancias como problema

En el siglo XX, el concepto cartesiano de mente recibió gran atención de filósofos, psicólogos y neurocientíficos. Algunos consideraron que los avances de la ciencia habían logrado "exorcizar el fantasma de la máquina" (Wittgenstein y Ryle, por ejemplo). Sin embargo, considero que, sin una interpretación adecuada de las concepciones dualista y de la unión, no es posible comprender cabalmente la noción de mente cartesiana.

Como bien señala Alanen, la mayor parte de las discusiones se han centrado en los aspectos epistemológicos y ontológicos resultantes de los argumentos cartesianos acerca del dualismo.[4] En cambio, poca atención se ha prestado a que la mente, "cuya naturaleza inmaterial le preocupa probar, es la mente humana con la que está íntimamente unida".[5] Coincido plenamente en que dualismo y unión mente-cuerpo tienen que considerarse vinculadas y no como concepciones aparte e incluso contradictorias.[6] Coincido también en la menor atención que las cuestiones de la unión e interacción han recibido. Empero, me parece que falta la precisión de que "sustancia pensante" no tiene idéntico sentido que "mente", especialmente en referencia a la mente humana.

Antes de exponer esto, haré un rodeo tratando de mostrar, en primer lugar, que la proclamada contradicción entre dualismo y unión se disuelve al reinterpretar el problema desde una perspectiva sincrónica. Ello

[4] *Idem.*

[5] *Idem.*

[6] *Cf.* Zuraya Monroy Nasr, *El problema cuerpo-mente en Descartes...*

permite reivindicar el tratamiento tanto del dualismo como de la unión, en lugar de soslayar la unión como un error peor que el dualismo.

El dualismo cartesiano es la doctrina que establece la existencia de un dominio mental y de un dominio físico, con total independencia el uno del otro.[7] Al respecto, puede reconocerse un desarrollo de la concepción dualista a lo largo de la obra de Descartes. Desde las *Reglas* hasta las *Pasiones*, encontramos la sólida convicción de que la mente o el alma racional y el cuerpo son dos cosas esencialmente diferentes.

Recordemos brevemente que en las *Meditaciones*[8] el camino que se recorre desde la Primera Meditación implica la duda sobre la existencia de todas las cosas, especialmente las materiales. La duda se radicaliza y ni siquiera un engañador máximamente poderoso, en la Segunda Meditación, puede hacernos negar la propia existencia. El yo se afirma como una cosa que piensa. La percepción de esto resulta clara y distinta. Aún más, Descartes muestra que esta percepción no depende en lo absoluto de la concepción del cuerpo.

El argumento cartesiano concluye hasta la Sexta Meditación. La posposición se debe a la necesidad de colocar los peldaños básicos para realizar el tránsito. Esto, pues se requiere de la demostración de la existencia de Dios (Tercera Meditación) y de la prueba que es verdadero aquello que se concibe clara y distintamente (Cuarta Meditación).

Así, en la Sexta Meditación, Descartes presenta el *argumento epistemológico* (AT IX 62) acerca de la distinción sustancial real:

1) *Lo que concibo clara y distintamente puede hacerlo Dios, tal como lo concibo*. Esta proposición es fundamental para el argumento. Descartes la puede afirmar ahora y no antes, gracias al andamiaje tendido desde la Segunda Meditación y que ahora sí le permitirá llegar a la conclusión de que la distinción sustancial es *real*.

Considerando 1) como un principio, Descartes puede inferir

[7] *Cf.* John Foster, *The Immaterial Self*, p. 1.

[8] La edición de las obras de Descartes consultada es la de F. Alquié (A) (selección, presentación y notas) con la notación canónica de la edición de Adam y Tannery (AT). Se señala, en el texto principal: (iniciales editor, vol., p.).

2) *Si yo puedo concebir clara y distintamente una cosa sin otra, puedo estar seguro de que son diferentes entre sí (al menos Dios puede situarlas aparte).*

La tercera proposición había sido demostrada en la Segunda Meditación y se supone que 4) se sigue de ella (con el apoyo del *cogito*):

3) *Yo sé que existo y no encuentro nada más que pertenezca a mi esencia, excepto que soy una cosa pensante.*
4) *Por tanto, concluyo que mi esencia consiste en que soy una cosa pensante.* Como sabemos, se han hecho diversas objeciones contra esta afirmación.[9]
5) *Tengo una idea clara y distinta de mí mismo como cosa pensante, no extensa y, por otra parte, tengo una idea distinta de cuerpo como cosa extensa, no pensante.*
6) *Entonces, es cierto que soy realmente distinto de mi cuerpo y puedo existir sin él.*

Estas últimas son las afirmaciones que han resultado más controvertidas. Al respecto vale la pena señalar que M. Wilson, al examinar el argumento epistemológico considerando objeciones comunes y su pertinencia,[10] sugiere una esclarecedora lectura del argumento de Descartes. Por su parte, L. Alanen propone una interpretación donde muestra que el argumento "es más convincente y menos problemático de lo que usualmente se piensa".[11]

2. Unión y distinción sustancial como problema

Si el dualismo cartesiano es la doctrina que sostiene la existencia *independiente* de un dominio mental y de un dominio físico ¿qué pasa con los seres humanos? Hay que enfatizar que cuando Descartes se refiere al dualismo

[9] *Cf.* Lili Alanen, "On Descartes's Argument for Dualism and the Distinction between Different Kinds of Being", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *The Logic of Being*, p. 233 y nota 24.

[10] Margaret D. Wilson, *Descartes*, cap. VI.

[11] L. Alanen, "On Descartes's Argument...", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *op. cit.*, p. 223; *cf.* también *ibid.*, nota 29.

usualmente también menciona la relación entre mente-cuerpo, y en particular, a su unión. Por ejemplo, Descartes dice en las *Reglas:* "la fuerza por la cual, hablando en sentido estricto, conocemos las cosas, es una fuerza puramente espiritual y no se distingue menos del cuerpo, tomado en su conjunto, de lo que la sangre se distingue del hueso o la mano del ojo" (AT X 415). Al mencionar esto en la Regla XII, Descartes está interesado en el aspecto epistemológico y no en el dualismo ontológico. Lo que ocupa su atención es mostrar cómo pueden nuestras facultades cognitivas humanas optimizarse para alcanzar conocimientos verdaderos. No obstante, señala claramente que: "En todas estas ocasiones, esta fuerza cognitiva[12] es a veces pasiva, a veces activa, unas veces imita el sello, otras la cera; pero esto sólo debe entenderse como una analogía, ya que nada hay en las cosas corpóreas que sea en absoluto semejante a esta fuerza" (AT X 415).

La aparición de esta concepción inicial acerca de la distinción entre el poder de conocer y el cuerpo está acompañada, en la misma Regla XII, por la idea de que ambas se encuentran vinculadas en el ser humano. Descartes dice, "quisiera exponer aquí qué es la mente del hombre, qué es su cuerpo, cómo éste es informado por aquélla, cuáles son, en el compuesto total, las facultades que sirven para el conocimiento de las cosas" (AT X 411).

Ferdinand Alquié observa que Descartes expone también en obras posteriores la doctrina de la distinción de la mente y el cuerpo, sin dejar de referirse a la unión mente-cuerpo en el hombre.[13]

> No obstante, señalaremos que la teoría posterior de la *distinción* del alma y el cuerpo, no deja de ir acompañada por una teoría acerca de su *unión* (*cf. Tratado de las pasiones*, art. 30 y ss.; en los *Principios*, IV, § 189, Descartes dice, como aquí, que el alma *informa* al cuerpo); también señalaremos que la teoría de la *unión*, aquí evocada por el término *información*, va acompañada de una teoría de la *distinción real* entre el *poder de conocer* y el *cuerpo*, que será presentada un poco más adelante (AT, X, 415-416; A I 135, nota 1).

[12] *Lat. *vis cognoscens*.

[13] A diferencia de Alquié, yo no llamaría aún "teoría" a las descripciones cartesianas (*cf.* nota 8).

El comentario de Alquié permite reconocer que hay una concepción dualista desde las *Reglas*,[14] por lo cual aparece, también, la sincronía entre dualismo y unión en esta obra temprana. Por ello, no hay la diacrónica contradicción que autores como Marjorie Grene[15] señalan, entre la concepción sobre unión presentada en las *Reglas* y desarrollos posteriores de las doctrinas cartesianas dualista y de la unión.

En el *argumento epistemológico* de la Sexta Meditación, luego de concluir que "mi esencia consiste solamente en eso, en que soy una cosa pensante", Descartes nos dice que "tengo un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido" (AT IX 62). Vemos así que la unión de la mente con el cuerpo se presenta, inicialmente, como posibilidad y, enseguida, anticipándose a la demostración de la existencia de los cuerpos, como certeza.

Descartes quiere dejar constancia de este hecho, pero no entra en mayores explicaciones. Éstas tampoco son necesarias, pues lo que dice inmediatamente es que esto no es un obstáculo para afirmar que "tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy solamente una cosa pensante, no extensa y, por otra parte, tengo una idea distinta de cuerpo, en tanto que es solamente una cosa extensa y que no piensa" y concluye finalmente el argumento afirmando que "es cierto que yo, es decir mi mente, por la que soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que *puede* existir sin él" (AT IX 62; subrayado mío).

Cabe señalar que la argumentación de Alanen[16] también inicia con un examen cuidadoso de las *Reglas*. La autora señala que en los trabajos tempranos como éste, Descartes tiene intereses mezclados entre lo filosófico y lo científico. No discutiré aquí su afirmación de que esa obra "es una expresión de sus preocupaciones filosóficas —no de sus preocupaciones científicas en el sentido moderno post-cartesiano de científico" (2003, p. 7). Empero,

[14] La concepción dualista, a la que me refiero aquí, no es aún la distinción sustancial real, tal como la argumenta Descartes en las *Meditaciones.* Pero, en esta temprana obra (1628), así como en el *Tratado del hombre* (escrita entre 1629 y 1633), nuestro autor hace explícito su propósito de tratar separadamente a la mente y al cuerpo humanos (antes de examinar "en el compuesto total las facultades que sirven para el conocimiento de las cosas…") (AT X 411; *cf.* también AT XI 119-120). En el *Tratado* se refiere a la mente y al cuerpo como dos *naturalezas* (*cf.* AT XI 119-120) y allí, como en las *Reglas,* las propiedades de cada una son completamente distintas.

[15] Marjorie Grene, *Descartes*.

[16] L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*.

no puedo dejar de señalar el interés científico de Descartes, ya presente pocos años después de haberse dedicado a las inéditas e incompletas *Reglas* (1626-1628). Me refiero a que entre 1629 y 1633, Descartes escribe el *Mundo*, donde habla de la *Dióptrica* como un trabajo ya terminado. Lo que quiero señalar es la dificultad de separar la filosofía de la ciencia en Descartes, por razones que no sean anacrónicas.

Pese a que discrepo en algún sentido con Alanen en cuanto a esta distinción/relación, efectivamente las *Reglas* tienen un tono diferente al de la obra posterior y publicada. Por ejemplo, en los *Principios*, Descartes retoma las concepciones desarrolladas metódicamente en el *Discurso*. Nuevamente, considera que la conclusión *pienso, luego existo*, "es, en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos de forma ordenada" (AT IX-2 27). En el siguiente artículo, Descartes nos dice que "este rodeo es, con mucho, el mejor [...] para conocer la naturaleza de la mente y que ésta es una substancia completamente distinta del cuerpo" (AT IX-2 28).

En los *Principios*, así como antes se había planteado en las *Meditaciones*, la distinción sustancial y la incorporeidad de la mente son el resultado de la suposición metódica de que nada existe fuera de nuestro pensamiento. En consecuencia, nada atribuible al cuerpo pertenece a nuestra naturaleza esencial. En un primer momento, lo único que sabemos con certeza es que pensamos. Sin embargo, cuando los principios del conocimiento se establecen claramente, entonces se establecen también los principios de las cosas materiales. Esto incluye nuestra percepción y conocimiento de que el cuerpo humano está unido a la mente (AT IX-2 63-64).

En las *Pasiones*, Descartes afirma que "el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo". A continuación, nos señala que, a pesar del carácter peculiar de la unión, la distinción sustancial se mantiene porque "ella es de una naturaleza tal que no guarda ninguna relación con la extensión ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia que componen el cuerpo, sino sólo con todo el conjunto de sus órganos" (AT XI 351).

Aunque el dualismo cartesiano se fue desarrollando desde las *Reglas* hasta las *Pasiones*, considero que hay un dualismo mínimo (en cuanto a que lo que es propio de la mente, no pertenece en forma alguna al cuerpo), que se mantuvo a lo largo de las obras de Descartes. De igual manera, observamos que a lo largo de sus obras, el dualismo se presenta acompañado por el

reconocimiento de la unión de mente y cuerpo en los seres humanos. Por ello, me parece importante reconocer que se trata de dos doctrinas y no de una misma, distinción que no siempre se establece con claridad (y cuando se establece no suele reconocerse su coherencia), como veremos al examinar la definiciones de dualismo de Foster. La dificultad para distinguir y luego encontrar la relación entre ambas concepciones puede atribuirse, en parte, al tratamiento desigual que reciben. Mientras que el dualismo recibe una atención privilegiada en la argumentación cartesiana, anterior a las *Pasiones*, la unión se menciona, pero no se explica.[17]

Descartes, al caracterizar la unión, como lo hace en la Sexta Meditación, niega que se trate de una mera presencia y afirma que la mente se encuentra estrechamente unida, entremezclada con el cuerpo, a tal punto que las necesidades físicas del cuerpo (como el hambre, la sed y el dolor) las sentimos, pero no las conocemos por una inspección intelectual (AT IX 64). Así, Descartes expresa su concepción sobre la unión, pero no explica cuál es su naturaleza.

Cuando la princesa Elisabeth cuestionó a Descartes sobre la posibilidad de la interacción entre sustancias heterogéneas, Descartes respondió (21-05-1643) reconociendo que, a lo largo de su obra, casi nada había dicho acerca de la unión de la mente con el cuerpo, por haberse dedicado a lo que era su intención principal, la de probar la distinción entre alma y cuerpo.

Como producto del desarrollo desigual de la doctrina dualista y de la doctrina sobre la unión surgió, desde un inicio y me parece que hasta hoy persiste, la tendencia a considerarlas como parte de una misma concepción. Me referiré a la interpretación de J. Foster para ilustrar este problema. Este autor define el dualismo como "una doctrina acerca de los dominios mental y físico, *así como de la relación entre estos*" (Foster, 1991: 1, subrayado mío). Por una parte, el autor reconoce la separación de cada dominio como fundamental, recogiendo los aspectos básicos de la doctrina dualista cartesiana. No obstante, en su definición, incluye la relación entre los dominios, como parte de la definición misma de dualismo y esto no resulta claro.

[17] Por ello, no me parece adecuado el término "teoría" con relación a la unión, particularmente en el contexto de las *Reglas,* como lo emplea Alquié.

De hecho, en la argumentación propuesta por Foster no encontramos algo que nos refiera a la unión e interacción entre mente y cuerpo, que son las únicas relaciones que Descartes mismo reconoce. Siguiendo este mismo conjunto de afirmaciones podríamos decir, en beneficio de nuestra propia tesis, que la doctrina dualista sólo establece la separación completa y real entre los dominios mental y físico.

Es importante aclarar que Foster, a lo largo de su libro *The Immaterial Self*, muestra un dominio excepcional del cartesianismo y especialmente del dualismo; además, ofrece una interpretación diferenciada del dualismo y de la unión. Pero lo que quiero hacer notar es que en su definición de dualismo incluye la relación entre lo físico y lo mental. A mi juicio, y por lo que Foster mismo afirma, hay cuestiones de la relación mente-cuerpo que se derivan de la doctrina dualista, pero que no son parte de su definición.

En la interpretación que hace Foster encontramos algunas precisiones sobre la afirmación que nos pueden ayudar. Una vez establecido que la separación ontológica "significa que las entidades que están en un dominio son completamente diferentes de aquellas que se presentan en el otro".[18] El autor hace dos señalamientos: 1) la separación ontológica no lleva a negar que ambos dominios puedan compartir la misma dimensión temporal y 2) sólo se aplica al nivel de lo que es conceptual y metafísicamente fundamental. Con respecto a este último punto aclara que, para encontrar un contraejemplo que afectara la separación postulada, sería necesario encontrar un traslape ontológico entre los dos dominios que persista al examinarse éstos desde la perspectiva conceptual y metafísicamente fundamental (Foster, 1991: 8-9). De esta forma, aún sin establecer ninguna relación entre los dominios, Foster parece prepararse para los problemas producto de la doctrina de la unión que analiza posteriormente.

El desarrollo de la argumentación de Foster me ha permitido ilustrar la dificultad para reconocer lo que es propio del dualismo y lo que es propio de la unión, dada la forma en que estas nociones aparecen en la obra cartesiana. Cuando Foster incluye, en la definición misma de dualismo, la relación entre lo físico y lo mental, esto pasa casi desapercibido. He considerado que en la obra cartesiana el dualismo se acompaña del problema de

[18] J. Foster, *op. cit.*, p. 8.

la unión. Pero cuando vemos que el planteamiento que se desarrolla sobre el dualismo no implica ningún tipo de relación, al menos en el nivel metafísico en el que se ubica la doctrina, hablar de relación entre los dominios, en la definición de dualismo, resulta al menos confuso.

En una situación semejante y, a mi juicio, con mayores problemas, se encuentra la definición de Cottingham, para quien el "'dualismo cartesiano' se entiende la tesis de que *el hombre* se compone de dos substancias distintas —*res cogitans*, substancia pensante inextensa o mente, y *res extensa*, substancia corpórea extensa o cuerpo".[19] Conforme a esta definición, el dualismo cartesiano parece dirigirse a la explicación de lo que es el ser humano. Sin embargo, sabemos que la separación ontológica planteada por Descartes no se refiere exclusivamente a la naturaleza del ser humano, sino a la naturaleza en un sentido universal.

Me detengo aquí para señalar que la noción de *sustancia* que Descartes usa es propia de la tradición. Así, *sustancia* es una cosa revestida de formas o atributos. Bajo esta definición, las sustancias no se conocen de forma inmediata, se conocen únicamente al percibir ciertas formas o atributos que son inherentes a algo para existir. Entonces, se llama *sustancia* a aquello en lo que son inherentes los atributos (AT IX 172-173). La sustancia es completa en el sentido de que existe por sí, no requiere de otra cosa para subsistir. Conforme a esto, pensar en sustancias incompletas sería contradictorio.

Por su parte, la extensión, la divisibilidad y la figura son atributos a través de los cuales se conoce la sustancia extensa.[20] La sustancia pensante se conoce a través de formas como la de ser inteligente, tener deseos o dudas, etcétera. Esta sustancia es una cosa completa, independiente de la sustancia extensa que, también, es una cosa completa.

Cabe señalar que la noción de "sustancia" tradicional resulta problemática a la luz del dualismo. Cuando Descartes la considera como algo que existe por sí (*ens per se existens*), está acorde con las definiciones escolásti-

[19] John Cottingham, *Descartes*, p. 181. Subrayado mío.

[20] En la Quinta Meditación, Descartes dice que "En primer lugar, imagino distintamente la cantidad […], o la extensión en esa cantidad en largo, ancho y profundidad, o mejor dicho, en la cosa a la que se le atribuye" (AT IX 50). Esto mismo se expresa en los *Principios* II, § 4 (AT IX-2 65), y en *Principios* II, § 23 dice: "Sólo hay una misma materia en todo el universo y nosotros la conocemos únicamente dado que es extensa" (AT IX-2 75).

cas. Pero, al aplicar esta definición, una vez establecida la distinción real entre mente y cuerpo, resultaba contrario a lo que la mayoría de los escolásticos aceptaban y era adversa a la definición aristotélica de la mente como la forma del cuerpo.[21] Con ello, quiero señalar que este metafísico concepto ya resulta poco adecuado en la modernidad. Más tarde encontramos cuestionamientos como el de Locke, quien lo rechazó al considerar que si lo que conocemos son las propiedades, no hay necesidad de suponer un sustrato en el que son inherentes (*Ensayo* II, cap. XIII, §§ 19 y 20).

Para comprender mejor este polémico concepto retomo, brevemente, los *Principios,* Parte I, donde Descartes dice en el § 51 que, "Esto es por lo que la Escuela tiene razón al decir que el nombre de sustancia no es "unívoco" en relación con Dios y con sus creaturas" (AT IX, 47), mientras que enseguida señala en el § 52 que el término "sustancia" sí se aplica unívocamente a las sustancias corpórea y pensante, en tanto creadas (AT IX, 47).

En el § 53, el autor señala que conocemos cada sustancia por medio de una propiedad principal o atributo que le pertenece exclusiva y excluyentemente (AT IX, 48). Ahora, en el § 56, hace una precisión interesante acerca del uso de los términos "atributo" y "modos", tan propios de la tradición. Para él, estos términos son prácticamente sinónimos, pero nos advierte de un uso diferenciado. El término "modo" lo utiliza cuando se refiere a las afectaciones o modificaciones a una sustancia, "Atributo" lo emplea cuando se refiere a la sustancia de una forma general (AT IX 49). Considero que esto nos permite comprender mejor que, aunque "mente" ("espíritu" o "alma") se usan también casi indistintamente como "sustancia pensante", hay que considerar si se refiere a la "sustancia" en un nivel metafísico o como un modo de la propia sustancia, al encarnarla en el ser humano.

Estas precisiones son las que nos permiten comprender con coherencia por qué, a la vez que la radical distinción sustancial es *real* (lo que también reitera en los *Principios* I, § 60), el compuesto humano no se explica por medio de la doctrina dualista. Por el contrario, el dualismo parece complicar las posibles explicaciones acerca de la naturaleza humana. En realidad, para poder explicar la naturaleza particular del ser humano, Descartes recurre a la noción primitiva de unión entre mente y cuerpo.

[21] *Cf.* L. Alanen, "On Descartes's Argument...", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *op. cit.*, p. 229.

Esto se ha perdido de vista en la mayor parte de los especialistas. Por ejemplo, a pesar de que Cottingham es uno de los mejores conocedores contemporáneos de la obra de Descartes y que desarrolla una interpretación original sobre el problema dualismo/unión, su definición de dualismo se hace directamente referida al hombre, al ser humano, que es justamente el único caso donde lo que se presenta es la unión, la entremezcla sustancial. Bajo una definición así, se pierde de vista, por ejemplo, el sentido del dualismo como fundamento de la física moderna, que permite concebir su objeto de estudio, la materia, cuya esencia es la extensión.

Hasta aquí he considerado lo problemáticas que resultan las interpretaciones de autores como Foster y Cottingham, quienes no ubican adecuadamente la distinción y relación entre dualismo y unión. Un segundo problema se refiere a quienes consideran que la doctrina de la unión se desarrolla tardíamente en las *Pasiones* y entra en contradicción con la obra anterior de Descartes, donde éste sostiene un dualismo radical. Tal es el caso de M. Grene, quien sostiene como tesis, acerca del desarrollo intelectual de Descartes, "que va de un riguroso automatismo con respecto a los cuerpos animales (y humanos) y de un riguroso intelectualismo (¿o voluntarismo?) acerca de la mente, a una posición más confusa sobre ambos, en la que, a pesar de sí mismo, emerge la fundamental insustentabilidad de su dualismo".[22]

Otro autor que ha sostenido una interpretación diacrónica es B. Williams, quien incluso ha calificado como "el escándalo del interaccionismo cartesiano" la doctrina de Descartes sobre la acción recíproca entre entidades de naturalezas totalmente dispares como son la mente inmaterial y el cuerpo extenso.[23]

Bajo las interpretaciones diacrónicas, donde se considera que se trata de una misma doctrina que se desarrolla a través de las sucesivas obras de Descartes, efectivamente, la doctrina de la unión presentada en las *Pasiones* parece entrar en contradicción con su concepción dualista. Esto daría la razón a sus críticos contemporáneos (como Caterus, Arnauld y Gassendi) que le advirtieron y señalaron repetidamente los problemas que implicaba la separación *real* de las sustancias.

[22] M. Grene, *op. cit.*, p. 24.

[23] Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, p. 290.

Una interpretación distinta, desde una perspectiva sincrónica, reubica el problema de la relación dualismo/unión, reconociendo que se trata de dos concepciones, con objetivos diferentes, presentes simultáneamente aunque de manera distinta. Por un lado, la doctrina dualista se desarrolló ampliamente, como Descartes mismo lo reconoce, por ser indispensable para fundamentar metafísicamente su programa científico. Por otro lado, a Descartes no le resultó necesario ahondar en su explicación acerca de la unión, sino hacia el final de su obra.

Sin embargo, cabe subrayar que, desde el *Tratado*, Descartes se refiere a la unión mente-cuerpo como a la correspondencia entre ciertos estados corpóreos y ciertos estados mentales: "Ahora les diré que, cuando Dios une el alma racional a esta máquina, aunque esto pretendo tratarlo luego, Él le otorga su asiento principal en el cerebro y, lo hace de tal naturaleza que, según las diversas formas en que las entradas de los poros, que están en la superficie interior del cerebro, se abran para mezclarse con los nervios, el alma tendrá diferentes sensaciones" (AT XI 143).

En las *Meditaciones*, Descartes mantiene una concepción similar y dice que "de todos los movimientos que ocurren en la parte del cerebro responsable de que la mente reciba inmediatamente la impresión, cada uno causa una cierta sensación..." (AT IX 69).

La unión es, para Descartes, *instituida naturalmente*[24] por el poder de Dios. Así lo afirma en la cita anterior, tomada del *Tratado del hombre*, y así lo afirma, también, en la parte final de la Sexta Meditación, donde no pretende tratar aquello que es propio sólo de la mente ni aquello que es propio sólo del cuerpo, sino que se propone hablar "solamente de las cosas que Dios me ha dado como ser compuesto de mente y cuerpo" (AT IX 65).

La unión es la forma en que Dios ha creado al ser humano, como un ser compuesto. Unión e interacción mente-cuerpo no son lo mismo, pues la primera expresa la composición de la naturaleza humana, mientras la segunda se refiere a las relaciones e intercambio posibles entre mente y cuerpo. Sin embargo, Descartes describe la unión, desde el *Tratado*, como una relación causal, donde los movimientos que afectan al cerebro son capaces de producir sensaciones en la mente.

[24] Sobre la doctrina de la "institución natural", *cf.* M. D. Wilson, *op. cit.*, pp. 302 y ss.

Con la presentación de la doctrina dualista en las *Meditaciones*, donde la distinción se afirma como real y entre sustancias, las dificultades para las concepciones de unión e interacción parecen mayores. Pero lo que me interesa dejar claro aquí es que Descartes, desde un principio, mantuvo una concepción acerca de la unión y siempre que se refería a la distinción sustancial mencionaba, de alguna forma, el caso de la unión en los seres humanos, como vimos en la primera parte de este apartado.

Al reubicar de esta manera el problema, encontramos que lo que cabe ahora no es insistir en las contradicciones entre dualismo y unión, sino seguir esta nueva vía para ubicar el lugar de cada una de estas doctrinas en el sistema cartesiano y poder, también, esclarecer la relación entre ambas doctrinas.

Conclusión

Para finalizar retomo la importante observación de Alanen, sobre la mucha atención que se ha puesto en el dualismo y la poca atención que se ha dado a la mente en su unión con el cuerpo, en la conceptuación cartesiana. Desde mi perspectiva, el planteamiento de Alanen coincide con mis argumentos acerca de la sincronía. Esta autora no usa el término "sincrónico", pero coincide con la idea y examina cómo desde las *Reglas* están presentes estas nociones en la obra de Descartes.

A pesar de mi coincidencia con su interpretación, encuentro que Alanen no establece mayor diferencia entre el uso de "sustancia pensante" y "mente". Yo encuentro que, en el marco de la sincronía y para argumentar contra las versiones diacrónicas, debe atenderse a la diferencia que Descartes establece entre ser atributo de la sustancia y el ser modo. La sustancia pensante designa lo que está en el nivel metafísico y es un concepto excluyente de lo que es la sustancia material. Esta extraordinaria distinción permite a Descartes fundar epistemológicamente el conocimiento verdadero del mundo físico (material y mecánico). Por su parte, la "mente", como modo, se refiere a la mente humana que no está separada sino en unión con el cuerpo del ser humano (cuando la mente está separada, el ser humano ya no es, sino que ya fue). De ahí, la importancia de considerar con cuidado que lo que Descartes separa no es igual que lo que está unido (será lo mismo, pero no es igual).

El problema del voluntarismo en la configuración de la metafísica cartesiana. (Una perspectiva fenomenológica)

Gabriel Alvarado-Natali
Instituto de Investigación en Humanidades, UABJO
elmosquitotimonel4@yahoo.com.mx

Asbtract: The author defends in Descartes' works an antropological voluntarism in certain sense pragmatic. Although there seems to be a preminence of the intellect in God and the human being in Descartes' works, this paper argues that the knowledge of the world through the intellect is guided by the freedom of the soul. The progressive knowledge of nature arises limits to human will, not for forbiding the activity of the will, but for extending this action. Thus the "res cogitans" uses adequately its will, and it isindependent of nature. This voluntarism is fundamental for Cartesian conception of morality.

1. Introducción

¿Entraña la filosofía de Descartes una comprensión voluntarista? *Prima facie,* la respuesta a esta cuestión ha de parecernos negativa, teniendo a la vista los asertos más ostensibles del filósofo francés. En efecto, si entendemos por *voluntarismo* a la posición filosófica que sostiene la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, es lícito resaltar en la obra cartesiana pasajes de indudable relevancia donde no sólo se rechaza con explicitud la adscripción a una tesis semejante, sino que aún se llega a defender enfáticamente cierta versión de la posición contraria —esto es, *intelectualista*— en lo que respecta a la economía de las facultades humanas.

Así, en primer término, la concepción cartesiana de la Sustancia divina claramente excluye un voluntarismo *stricto sensu;* ya desde 1630 Descartes subrayaba la imposibilidad de concebir alguna forma de primacía en la relación entre las facultades de Dios, y esto en virtud de la simplicidad

absoluta que sólo a Él corresponde por ser el Ente perfectísimo. Al interior de la Sustancia divina no habría, pues, jerarquía posible: en Dios, *querer y entender son lo mismo.*[1] En segundo término, Descartes fijaba en la cuarta *Meditación metafísica* —como momento capital, imprescindible del método— la necesidad programática de que la facultad de querer se someta o supedite a la capacidad intelectiva en el caso de la sustancia pensante finita, con vistas a que el espíritu humano no se desvíe de lo verdadero, sino que limite el asentimiento de su voluntad a lo que la facultad intelectual le propone clara y distintamente. Esta presunta primacía *epistemológica* del entendimiento sobre la capacidad volitiva parece encontrar su confirmación, además, en los lineamientos fundamentales de la ética cartesiana: la condición de posibilidad para establecer una moral *definitiva* es, según Descartes, la adquisición de un conocimiento seguro que nos permita orientar nuestra vida práctica con base en juicios firmes y determinantes; la formulación de una moral satisfactoria, cumplidamente racional, se halla pues condicionada por la consolidación de la ciencia, entendiendo a esta última como el conocimiento cierto ganado metódicamente. Las buenas acciones únicamente pueden darse para el filósofo francés, ahí donde la voluntad se supedita también a lo que el entendimiento le propone con evidencia como lo mejor (Brehier, 1942: II, 102 y ss.). Luego, un cierto intelectualismo *ético* parecería derivarse del intelectualismo gnoseológico presente en el pensamiento del autor de *Los principios de la filosofía.*

A la luz de estas consideraciones, ¿debemos rechazar definitivamente la tesis de un voluntarismo cartesiano? Pese a los elementos doctrinales anteriormente destacados, creo que —sometiendo las ideas a un examen más atento— es legítimo reconocer *cierto* voluntarismo inequívoco en el trasfondo de la metafísica de Descartes: un voluntarismo peculiar que —como veremos— no solamente resulta decisivo para la comprensión cartesiana de Dios y del hombre, sino que, ponderado a profundidad, puede resultar también revelador de un aspecto esencial y distintivo de la tradición metafísica moderna pensada en su conjunto.

[1] *Cf.* Cartas a Mersenne del 6 y el 27 de mayo de 1630 (AT, I, 149-150).

2. El voluntarismo en la concepción de la Sustancia divina

Empecemos así por considerar de nueva cuenta, y con mayor prolijidad, la noción paradójica de la Sustancia divina que Descartes, por lo menos desde 1630, está empeñado en defender. El núcleo doctrinal del que dependen las demás propiedades inherentes a la esencia de Dios según dicha noción, nos da la clave para atisbar el meollo del teísmo cartesiano: se trata del carácter incomparable de la libertad del Creador en cuanto Ente infinito, *soberanamente perfecto*. A diferencia de la voluntad o libertad humanas (los términos son equivalentes en el contexto del discurso de Descartes), la Voluntad divina no se encuentra presidida, en virtud de su omnipotencia, por ninguna idea que represente lo bueno o lo verdadero; no puede verse orientada *eo ipso* hacia ningún objeto paradigmático cuya cualidad intrínseca se sienta de antemano inclinada a seguir; la representación de lo bueno o verdadero en Dios no se da, pues, a través de un acto del entendimiento que anteceda al asentimiento posible de la voluntad, sino que se constituye originalmente por la autodeterminación de la voluntad misma, la cual ha querido y ha hecho con total independencia que lo bueno y lo verdadero sean justamente tal como son. De esta guisa, Dios *no quiere algo porque lo conoce, sino que lo conoce porque lo* quiere:[2] ¡la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento en la concepción cartesiana de lo divino no puede ser más patente!

Bajo esta comprensión, Descartes expulsaba de su metafísica, de una vez y para siempre, las implicaciones ontológicas de la antigua significación de *cosmos*, noción todavía imprescindible, pese a sus diversos ajustes hermenéuticos sobre la base de la interpretación bíblica, para la tradición metafísica medieval en Occidente —por lo menos desde la gran síntesis agustiniana hasta la teología de la Alta Escolástica. Bajo los parámetros de la metafísica cartesiana, la "realidad", el mundo que Dios ha creado, no se halla determinado en última instancia por un orden eidético preexistente, por un *mundo ideal* presente desde siempre en el Intelecto divino, y cuyo

[2] *Cf*. Carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630 (AT I 149-150). Margot, *Estudios cartesianos*, p. 162.

plan de conjunto sea el fundamento necesario de todo lo que acontece en la "naturaleza" o totalidad del *ens creatum*. Para Descartes, la voluntad creadora de Dios es enteramente indeterminada o "indiferente": en su omnipotencia, no puede estar previamente condicionada por ningún *cosmos*, por ningún orden eterno; ni siquiera por un plan ideal perfecto inscrito desde siempre en el propio Entendimiento divino. El Ente supremo, entonces, no sólo produce libremente la existencia de las cosas: crea también su esencia. (Es más: ¡Él hubiera podido crear lo que resulta contradictorio para el espíritu finito de haberlo querido así!). Desde esta perspectiva, todo orden del ser se torna contingente, esto es: debe su origen, absolutamente, a la autodeterminación del querer incondicionado de la Sustancia infinita.

Dios —escribía Descartes a Mersenne— ha instaurado las leyes de la naturaleza, "así como un rey establece leyes en su reino".[3] La comparación no podría ser más sugerente. De hecho, nos ofrece una pauta para comprender mejor el sentido del núcleo hermenéutico, esencialmente voluntarista, del que parte el filósofo francés en su interpretación del Ser divino —sentido que, como veremos, es también piedra capital de toda su metafísica. Es lícito enunciar lo siguiente: a diferencia de lo que ocurre en la "teología" de los griegos y en la tradición metafísica cristiana que se encuentra de una u otra manera bajo una influencia helénica predominante (como es el caso del tomismo), el Dios cartesiano no es ante todo un *nous,* un intelecto, sino una voluntad *soberana.* Ahora bien, la idea moderna de soberanía, como nos permite confirmar rigurosamente el pensamiento político de Hobbes, está en flagrante contradicción con la noción antigua de *cosmos*: con la comprensión griega y cristiana de un orden esencial y de un *nomos* natural irrevocables (Strauss, 2011: 210-228). Fuente última de toda ley y todo orden, la voluntad soberana no puede estar sujeta a nada —apunta Hobbes refiriéndose al soberano en el contexto del poder civil—, "ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, librarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas" (*cf. Leviatán*: Libro I, Cap. XXVI). La noción moderna de *soberanía* excluye, de este modo, la existencia de un principio ordenador "objetivo", de una ley natural inmanente

[3] *Cf.* Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 (AT I 145).

y éticamente vinculante que, rigiéndola, preceda a toda posible volición. Al contrario, un orden *puesto* por y para la voluntad, puede de la misma manera y con el mismo derecho ser abrogado por ella. En Francia será Gassendi —y no Descartes— quien defenderá un absolutismo teológico tan acendrado como para corresponderse con la noción hobbesiana de soberanía; el autor de la *Dióptrica*, por el contrario, rechaza la posibilidad de que Dios cambie las leyes que Él mismo ha instituido en la creación, pero no en razón de una cualidad inmanente al propio orden natural sino, otra vez, por un atributo de su soberana voluntad creadora, es decir, por la perfecta inmutabilidad de sus designios (Robles y Benítez, 2004: 76 y ss.).

Es sabido, por otra parte, que la idea moderna de soberanía tiene un conspicuo antecedente en la tradición del pensamiento medieval, justo ahí donde éste parece abandonar con más decisión el influjo de la metafísica griega, ateniéndose consistentemente a los presupuestos de la interpretación bíblica de lo divino: me refiero, por supuesto, al auge de —según la formulación de Hans Blumenberg— esa "fascinación especulativa por el predicado teológico del poder absoluto y la libertad absoluta" (Blumenberg, 2008: 159), fascinación que en buena medida dirigió los derroteros especulativos del pensamiento teológico durante la Escolástica tardía. Así, contra la noción helénica de una necesaria e inmanente legalidad natural, la distinción ockhamniana entre *potentia dei absoluta* y *potentia dei ordinata* lleva a sus últimas consecuencias el concepto judeocristiano de *Omnipotentia* divina, decretando *eo ipso* el carácter radicalmente contingente de todo ente creado; efectivamente, sucede que el horizonte de *lo posible* para la voluntad de Dios, según su potencia absoluta, rebasa infinitamente —de acuerdo con lo especulado por Ockham— la esfera de *lo real*, o sea, la facticidad del orden mundanal que Él ha querido libremente instaurar (Blumenberg, 2008: 160-1; 319-24). (En verdad, la tensión latente entre ideas tan disímbolas como las de *cosmos* y *omnipotentia* constituye un elemento problemático que afecta, pese a los méritos incuestionables de su gran proyecto de síntesis y asimilación, a toda la filosofía cristiana como tal —elemento que puede ser rastreado, por lo demás, a lo largo de la historia de la especulación teológica medieval, siguiendo la discusión, no exenta de contradicciones, sobre dos aporías centrales e íntimamente vinculadas: el

significado de los *miracula,* por un lado, y los presupuestos metafísicos del acontecimiento apocalíptico, por otro[4].)

Independientemente de la pregunta sobre la viabilidad de interpretar la noción moderna de soberanía como un *concepto teológico secularizado* —según propone Carl Schmitt en su reflexión acerca del origen del Estado moderno— creo que es lícito aceptar dos puntos sustantivos en torno a la concepción cartesiana de Dios: primero, la impronta insoslayable en ella de cierto absolutismo teológico de raíz ockhamniana —tal y como lo reconocen, entre otros, Jean Paul Margot y el mismo Blumenberg; y segundo, la atinada constatación, por parte de Descartes, de una reveladora analogía entre la interpretación de lo divino que él está asumiendo, y el nuevo concepto de soberanía con todas sus implicaciones paradójicas —como nos lo hace ostensible la carta a Merssene arriba citada.

En fin, ¿es legítimo hablar de voluntarismo en el caso de la concepción cartesiana de Dios? Ciertamente no, si nos atenemos sencillamente, de acuerdo con lo concebido por Descartes, a la relación del entendimiento con la voluntad *al interior* de la Sustancia perfecta. El atributo de la simplicidad de Dios nos fuerza a reconocer que el teísmo cartesiano no puede juzgarse voluntarista *stricto sensu,* pero tampoco intelectualista: la cancelación necesaria, no solamente de cualquier jerarquía, sino inclusive de toda diferencia dentro de la esencia simplísima del Creador, nos obliga obviamente a rechazar también la postulación de cualquier preeminencia entre sus facultades, sea de la voluntad sobre el entendimiento, o sea del entendimiento sobre la voluntad (argumento que, por otro lado, Guillermo de Ockham ya aducía en franca polémica con el tomismo). Ahora bien, si el voluntarismo en sentido estricto queda excluido de la concepción de Dios en virtud de la esencial simplicidad del mismo, es posible admitir pese a todo un presupuesto voluntarista, ya no en la definición de la relación entre las facultades divinas, sino en la concepción cartesiana de la simplicidad misma del Ente supremo. Me explico: la anulación obligada de la distinción entre voluntad y entendimiento bajo el pensamiento de la absoluta simplicidad de Dios, se lleva a cabo en Descartes siempre *a favor de la voluntad,* de tal

[4] *Cf.* Pannemberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, pp. 93 y ss.; Lowith, *Historia del mundo y salvación*, pp. 197 y ss.; Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, pp. 319 y ss.

manera que —al decir de Jean Paul Margot (2003: 165)— "el entendimiento no se distingue de la voluntad porque *es la voluntad misma*". Luego, al identificarse con el acto de la voluntad soberana, el sentido tradicional del acto intelectivo resulta profundamente trastocado en lo que tiene de más propio: no consiste ahora en una relación admirativa con el ser que aparece, no es la captación inmediata de lo verdadero como de algo presente ya *ahí*, dado y manifiesto por sí mismo con plenitud fenomenológica; al contrario, ver es ya poner, establecer, producir. En Dios, *conocer es hacer*; pero todo hacer representa en verdad un acto del querer. De ahí la *inversión* tajante del criterio intelectualista que domina la tradición antigua: Él no quiere algo porque lo conoce, sino que lo conoce porque lo quiere. El Dios de Descartes entraña, pues, un peculiar voluntarismo, ¡y precisamente bajo la condición del atributo de su simplicidad!; porque la cancelación de toda distinción entre las facultades divinas significa realmente la reducción o el reajuste del sentido del acto intelectivo del Creador a la pura volición de un querer soberano —se devela tal querer, de este modo, como el núcleo hermenéutico o el elemento doctrinal *predominante* en la interpretación cartesiana de lo divino.

3. El voluntarismo en la concepción cartesiana del espíritu finito

Asentado lo anterior, es preciso examinar ahora la situación de la sustancia pensante finita; ¿es posible que no debamos descartar tampoco, con precipitación, la presencia de cierto voluntarismo en la comprensión que sobre el espíritu humano despliega a lo largo de su obra el filósofo francés? Hablar de voluntarismo en este caso resulta, sin discusión, mucho más problemático. Partiendo de que la sustancia pensante finita, a diferencia de la divina, no es simple en absoluto, sino que cuenta con un conjunto de facultades distintas, claramente delimitadas, Descartes establece reiteradamente la necesidad de admitir una cierta preeminencia del entendimiento sobre la voluntad al interior del alma humana: en efecto, que la última se subordine siempre a la luz del primero con vistas a evitar el error es una condición *sine qua non* para lograr el propósito fundamental del método,

o sea, *tener juicios sólidos y verdaderos de todos los objetos que se presenten* (propósito que estaría a la base tanto de la física como de la moral cartesianas); y es *que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto*, cuando *no lo retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aún a lo que no concibo,* me *desvío fácilmente de lo verdadero y lo* bueno (Descartes, 1959: 84). ¿Acaso no encierra esta exigencia programática —según lo indicábamos al comienzo— un señalado intelectualismo?

Como inmediatamente veremos, el asunto es mucho menos sencillo de lo que parece y pide, por lo mismo, una revisión más detenida. Hay que decir, para empezar, que la posición de Descartes no es en modo alguno la de ese intelectualismo fuerte, de ascendencia socrática, que prevalece *mutatis mutandis* en la tradición filosófica antigua. La subordinación "metódica" de la voluntad al entendimiento no significa, en términos cartesianos, que la facultad de querer se halle determinada en el hombre, con necesidad, por la facultad cognoscitiva a través del acto *intelectual* del juicio, al punto de que el espíritu finito solamente sea capaz de querer aquello que le *aparece* como bueno o conveniente a la luz de la razón. Para Descartes, siendo el juicio un acto de la voluntad y no del entendimiento, el hombre puede escoger a sabiendas lo falso y lo malo: puede apartarse libremente de un bien o de una verdad claramente conocidos en virtud de la *amplitud* o infinitud de su voluntad. Así, lejos de estar determinada o condicionada en sentido estricto por lo que el entendimiento le propone, la voluntad humana en Descartes implica una *potencia real y efectiva* de autodeterminación: "Es necesario reconocer —concluye Jean Paul Margot— que hay una concepción cartesiana de la libertad, una concepción original que convierte esta libertad en un poder absoluto de elegir el mal y el error allí donde conocemos lo bueno y lo verdadero..." (Margot, 2003: 147). La subordinación en cuestión no es entonces consecuencia inevitable de una primacía o jerarquía *dadas* en la relación entre las facultades del alma, sino que constituye ella misma el resultado de una volición: el entendimiento no limita propiamente a la voluntad, más bien es la voluntad la que se limita a sí misma cuando decide supeditarse a las ideas que la razón le presenta con claridad y distinción; teniendo, por cierto, el *poder absoluto* de decidirse justamente a favor de lo contrario; esto es, el poder de, yendo más allá de la razón, resolverse a favor de las ideas oscuras y confusas de la imaginación. De

ahí, en fin, el significado metódico o prescriptivo con el que la susodicha subordinación aparece en el contexto del discurso cartesiano.

Ahora bien, la definición de la libertad como autodeterminación del querer, acepción tan ajena al universo del pensamiento griego, se remonta indudablemente a la concepción cristiana —y muy señaladamente agustiniana— del "libre arbitrio"; Descartes retoma esta noción tradicional, aunque abstrayéndola de su vinculación original con la doctrina del pecado: soslaya *ipso facto* las consecuencias limitantes y en gran medida destructivas que, para la libertad, trae consigo la *conditio* postparadisíaca desde la perspectiva del cristianismo (*cf.* San Agustín: *Confesiones*; L. VII, Cap. 3). La libertad humana —subraya el pensador francés— *es amplísima y perfecta en su género*: "Únicamente tanta voluntad, o libertad de arbitrio, existe en mí, que no puedo aprender la idea de ninguna mayor; de modo que ella es la principal razón por la que creo ser en cierto modo la imagen y la semejanza de Dios" (*Meditaciones*; Descartes, 1959: 83). Por supuesto, en esta importantísima aserción el filósofo no está atribuyendo a la voluntad del hombre igual potencia que la que reconoce en la voluntad de Dios. Ambas facultades no pueden ser equiparadas absolutamente: primero, porque el querer de la sustancia finita no establece de suyo el sentido de lo verdadero y de lo bueno, sino que lo encuentra ya establecido, como "realidad objetiva", en las ideas claras y distintas del entendimiento; además, el *alcance* de la volición humana es obviamente mucho menor que el que corresponde a la divina; para la sustancia finita, querer y tener, desear y alcanzar, no se dan siempre, con simultaneidad, en un mismo acto del espíritu, como sí le acontece a la Sustancia infinita en virtud de su omnipotencia. Luego, la libertad humana se muestra perfecta, y *no parece mayor,* sólo cuando es "formal y estrictamente considerada": es decir, cuando nos percatamos, a través de una experiencia inmediata, que ninguna causa externa a nuestra propia facultad volitiva nos constriñe a afirmar o negar, a perseguir o a rehuir, las ideas que se presentan a la luz de la razón en el interior de nuestro espíritu. En contraste con las limitaciones de nuestro entendimiento, es esta independencia de nuestro querer, y no su alcance materialmente considerado, lo que primero o *principalmente* nos hace estimarnos en cierto sentido como imágenes o semejanzas del Creador. Vemos despuntar aquí, paradójicamente, contra la preeminencia cognitiva del entendimiento, un

aspecto más profundo de la interpretación cartesiana sobre la sustancia finita pensante. Si el libre albedrío, asemejándonos a Dios, "es lo más noble que podemos tener" —como admite Descartes en una carta a Cristina de Suecia—, entonces la valía esencial del ser humano no reside en la superioridad de su intelecto, sino precisamente en la admirable amplitud o perfección de su voluntad.[5]

Y, sin embargo, no es pertinente subestimar la relevancia incuestionable de ese peculiar intelectualismo epistemológico que forma parte fundamental de la filosofía y del método cartesianos. Es preciso no olvidar que sólo bajo la condición de subordinar sistemáticamente la facultad volitiva a la intelectiva es posible un conocimiento firme según Descartes; esto es, únicamente bajo esta condición puede haber ciencia en general —y ciencia de la naturaleza en particular. El desarrollo de la física como conocimiento físico matemático estaría fundado, ciertamente, en esta subordinación. Los lineamientos metódicos que el filósofo propone con vistas a semejante desarrollo son bien sabidos: se trata de que la voluntad humana, en lugar de dejarse determinar por la concatenación arbitraria de las ideas oscuras y confusas (aunque muy vivaces) que procede de los sentidos y la fantasía, se atenga siempre en el acto de juzgar, de asentir o de negar, al ordenado encadenamiento de los pensamientos que se siguen apodícticamente de ciertas ideas muy sencillas, evidentes e innatas; nociones que el mismo Dios ha puesto en nuestro entendimiento (la idea de extensión, la de figura, la de movimiento, etcétera). Cumpliendo con esta exigencia programática, la sustancia pensante es capaz de conocer deductivamente, por pura introspección, las leyes generales de la naturaleza, sin necesidad de salir del *claustro* del espíritu, o sea, sin abandonar el ámbito de su *interioridad* constitutiva. En efecto, es convicción cartesiana la imposibilidad de tener "conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí".[6] Supeditando su voluntad a lo que el entendimiento le propone, el espíritu humano gana entonces autonomía con respecto a la naturaleza, en el sentido preciso de que no se halla condicionado o predeterminado por la acción de ninguna *cosa* exterior en la definición constructiva de los principios

[5] *Cf.* Carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647 (AT, V, 85). *Cf.* también *Tratado de las pasiones del alma*, p. 171.

[6] *Cf.* Carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642, citada por Taylor, *Las fuentes del yo*, p. 160.

inherentes a una representación racional —mecanicista— del ente natural. Si comparamos las implicaciones antropológicas de la antigua comprensión de la *theoria* con esta nueva formulación de la física, la conclusión de Charles Taylor no puede parecernos desatinada: el conocimiento de la naturaleza se concibe en Descartes como el producto de una *interioridad desvinculada* (Taylor, 2006: 159 y ss.).

No estará de más, empero, delimitar lo anterior: podemos hablar, sí, de una interioridad desvinculada de la naturaleza —entendiendo a esta última como materia sometida a leyes—, pero en modo alguno de una interioridad desvinculada de Dios. Para Descartes, únicamente nos es lícito confiar en la verdad de las ideas claras y distintas (desplegando, a partir de las nociones que están en nosotros, un conocimiento cierto del ente natural fuera de nosotros), sobre la base de una certidumbre ya no física, sino metafísica; a saber: que existe un Ente perfectísimo, creador y legislador de la naturaleza, el cual —después de instituir el orden natural *como un rey establece leyes en su reino*— ha querido al crearnos, por su infinita bondad, poner al mismo tiempo en nuestro espíritu ciertas ideas evidentes que, como "semillas de verdades", nos capacitan para inteligir los principios constitutivos de dicho orden. De esta guisa, "Dios funda a la vez la racionalidad del mundo y la de nuestras razones" (Margot, 2003: 113). Tal racionalidad no se deriva ya de un orden necesario y perfecto inscrito en el Intelecto divino, a la manera tomista; no proviene de hecho de ningún atributo perteneciente a un Entendimiento infinito; depende por completo, en cambio, de ciertos atributos de la voluntad incondicionada de Dios: su poder creador, su bondad y su inmutabilidad. Así, la física remite con necesidad a la metafísica en el marco del sistema cartesiano, al punto de que *un ateo no podría ser* geómetra (Bréhier, 1942: I, 87). Mas la metafísica de Descartes resulta inseparable, a su vez, del voluntarismo teológico: ¡a fin de cuentas la voluntad soberana se convierte aquí en la única garantía de nuestro entendimiento!

Si la epistemología cartesiana se funda, pues, en una metafísica de cuño voluntarista, ¿qué sucede con respecto a la ética del pensador francés? Pues bien, no hay duda de que entre conocimiento y moral existe para él una íntima conexión. El establecimiento de una moral no provisional o *definitiva* —aduce Descartes— depende de la consolidación de la ciencia,

es decir, de la adquisición metódica de un conocimiento cierto; luego, al igual que la física, el establecimiento de una moral definitiva está condicionado por la subordinación sistemática de la voluntad al entendimiento con miras a la obtención de *juicios sólidos y verdaderos*. Esto no significa, empero, que el fundamento filosófico de la moral sea el conocimiento de la naturaleza para el autor del *Tratado del hombre*. Pese al influjo notable de la filosofía estoica en la elaboración conceptual de su pensamiento,

Descartes no interpreta la virtud o excelencia humana —de acuerdo con el criterio de la Stoa— como la aceptación gozosa del imperio de ley natural: la virtud no consiste en la entera subordinación del querer al orden perfecto y eterno de las cosas, manifiesto por la luz de la razón; no se trata aquí de "vivir según la naturaleza", en el sentido de plegarse con júbilo al ordenamiento patente e ineluctable del acontecer natural; y es que el ordenamiento meramente mecánico de la naturaleza no tiene ya en rigor, para el filósofo, la significación antigua de un *cosmos* —y no es, *eo ipso,* éticamente vinculante. Otra vez, el planteamiento cartesiano se distancia definitivamente del intelectualismo griego, pese a todas las similitudes que entre ambas posiciones podamos detectar.

Pero hay más. La ética de Descartes no puede fundarse propiamente en la física a la manera de los estoicos, porque el conocimiento de la naturaleza no detenta para el pensador francés el carácter de una meta, de un fin en sí mismo, sino que representa solamente *un punto de partida*. Esta situación hermenéutica la esclarece con tino Emile Bréhier, contrastándola con la interpretación tomista de ascendencia peripatética. Aduce el estudioso: el conocimiento intelectual, "el conocimiento claro y distinto, que era un punto de llegada y un fin cuando las esencias eran tenidas por reflejos de las del entendimiento divino, es ahora un punto de partida para el espíritu que busca las combinaciones y efectos de tales esencias" (Bréhier, 1942: I, 86). Lejos de valer como un fin en sí mismo, y como el cumplimiento cabal de la vocación natural del hombre —según está implicado en la antigua concepción de la *theoría,* válida tanto para estoicos como para aristotélicos— el conocimiento intelectual de la naturaleza adquiere ya en Descartes un sentido *instrumental:* constituye más bien un medio que se *usa*. De ahí la crítica cartesiana a la matemática griega, cuyo desarrollo muy abstracto no parece "ser de ningún uso"; de ahí también la ponderación positiva de la

nueva física en razón de su utilidad (*Discurso del método*, Descartes, 2012: 105, 150–154). En realidad, Descartes apuntala en su obra una dirección decisiva para la conformación de la mirada moderna, dirección ya visible por lo menos desde la magia del siglo XVI. Hans Blumenberg se remite reiteradamente a este viraje hermenéutico de tantas consecuencias para la historia de la cultura occidental: la teoría de los modernos —señala— ha dejado de ser el "punto de quietud de un contemplador feliz", perdiendo "su valor inmanente, el rango de ser un fin en sí misma"; de hecho, "la funcionalización de la teoría para cualquier clase de fines o su mediatización técnica vienen precedidas por la pérdida de esa característica que tenía de ser un fin en sí mismo". También Wittgenstein destacaba, en un aforismo memorable, la diferencia entre la comprensión antigua y la moderna, distinguiendo el concepto de ley natural como instrumento descriptivo de la ciencia, de la visión del destino como un orden éticamente inviolable: "El destino está en contra de la ley natural. Se quiere averiguar y utilizar la ley natural, no el destino" (Wittgenstein, *Observaciones diversas*; Aforismo 354).

Si no se trata, pues, de la gozosa aceptación de la legalidad natural, ni tampoco de su conocimiento dichoso; si no se relaciona ya con ese viejo "amor al mundo" que no sólo acompaña a la antigua *theoria,* sino que también hace posible —según Safranski— a la mirada fenomenológica (*cf.* Safranski, 2006: 39 y ss.); ¿cuál es el significado de la virtud o excelencia humana en clave cartesiana? Apuntábamos líneas arriba que *lo más noble que podemos tener*, aquello que *en cierto modo nos asemeja a Dios,* no radica para Descartes en el entendimiento, sino precisamente en la voluntad como libre arbitrio. Mas no basta con tener voluntad —razona el filósofo— para merecer estimarnos en el más alto grado que legítimamente nos corresponde como imágenes del Creador; para ello es menester, además, que nuestra voluntad se determine siempre "a emprender y ejecutar lo que considere como lo mejor" (*PA*; Descartes, 1984: 171). En otras palabras, no basta con gozar de libre albedrío par ser realmente virtuosos en términos cartesianos, es indispensable también "hacer buen uso de ello": es necesario que nuestra voluntad se resuelva a realizar, en todos los casos, lo que el entendimiento le propone como *lo mayor y mejor.* La virtud consiste entonces en un ejercicio razonado de la libertad: es "la firme y constante voluntad de hacer lo que a nuestro juicio es lo mejor" —escribe el pensador a Isabel en agosto de 1645.

Claro que toda la cuestión estriba ahora en definir con certeza qué sea lo mejor para el hombre; o sea, en averiguar cuál puede ser el Bien supremo a la luz de la razón. Porque la voluntad —enuncia Descartes— "se mueve voluntaria y libremente […], pero sin embargo infaliblemente, hacia el bien que le es conocido de manera clara. Por ello, si llega a conocer algunas perfecciones que no tiene, se las dará al punto si están en su poder; porque conocerá que es para ella un bien mayor tenerlas que no tenerlas" (*Meditaciones*; Descartes, 2007: 274-75).

La respuesta que ofrece el filósofo a esta cuestión no debería sorprendernos: conocemos con evidencia el supremo Bien siempre que concebimos la suma perfección divina. El conocimiento racional de lo mejor y lo mayor nos viene dado en la idea innata de Dios. Descartes lo manifiesta explícitamente: "Porque siendo Dios el ser soberano, debe necesariamente ser también el soberano bien y la soberana verdad..." (*Meditaciones*; Descartes, 2007: 259). Así, lo bueno por excelencia no es *lo natural,* sino la perfección infinita de un Ente sobre-natural. La conclusión que se sigue de esta afirmación para la ética cartesiana resulta decisiva: la voluntad del hombre virtuoso debe aspirar constantemente, y haciendo uso de todos los medios posibles, a la suma perfección divina, aunque no logre en principio alcanzarla jamás; sólo de esta suerte consigue el ente humano estar a la altura de su dignidad, a la altura de la excelencia que le corresponde; sólo entonces puede erigirse con derecho como imagen y semejanza del Creador. El pensador lo sugiere así hacia el final de la tercera *Meditación metafísica*:

> Sólo del hecho de que Dios me ha creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, *una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor o mejor,* sino que también reconozco que aquél de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios.[7]

[7] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 77.

Es decir, que —siendo una cosa imperfecta— aspire yo libre e indefinidamente a lo perfecto: he aquí formulado con plenitud el sentido cartesiano de esa "semejanza" metafísica que nos emparenta con el Creador. Mas ya con anterioridad, a finales de 1639, Descartes formulaba con precisión este mismo pensamiento en una carta a Mersenne: "El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que puede concebir, y por consiguiente todas las que creemos que están en Dios, se debe a que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es precisamente a causa de esta voluntad infinita que existe en nosotros, que se puede decir que nos ha creado a semejanza suya".[8] Siguiendo lo enunciado en este pasaje revelador, podemos decir que la voluntad humana —señal inequívoca de nuestro parentesco con Dios— no resulta "infinita" para Descartes únicamente por su poder de autodeterminación, sino también en virtud de *su capacidad de buscar indefinidamente y por todos los medios, habiéndose decidido ya por lo mejor, una perfección infinita*. En verdad, hallamos aquí prefigurada cierta versión idealista de la noción moderna de progreso —una versión, por lo demás, cuyos presupuestos metafísicos resultarán capitales para la conformación del Idealismo Alemán.

En suma, desde la perspectiva del sistema de Descartes, Dios no es solamente el garante de nuestro entendimiento, es también la fuente última de nuestro impulso moral: la idea innata presente en nosotros de un Ente perfectísimo, ocasiona asimismo —siempre y cuando la voluntad se resuelva a favor del entendimiento— un movimiento asintótico orientado al perfeccionamiento constante de nuestro espíritu. Así, la metafísica resulta, a la vez, el fundamento de la física y de la ética cartesianas. Ahora bien, el sentido particular de esta *homoiosis theo* sobre la que descansa el significado de la virtud humana, se encuentra determinado a todas luces por el voluntarismo teológico que define, en Descartes, la esencia de la Sustancia divina. Ya lo dijimos: Dios, el sumo Bien, no constituye en rigor un Intelecto perfecto a la manera del Demiurgo platónico o del Motor inmóvil aristotélico, sino que representa ante todo para el filósofo francés una libertad perfecta, es decir, un querer soberano. El voluntarismo teológico que domina la metafísica cartesiana se muestra aquí, de nueva cuenta, como un elemento

[8] *Cf.* Carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639 (AT II 628, 39).

doctrinal decisivo. El impulso moral como perfeccionamiento constante del espíritu finito no puede apuntar en los términos de Descartes, sino a un crecimiento infinito de la libertad (materialmente considerada), o sea, a un incremento indefinido de los *alcances* de la voluntad humana; se trata de acortar incesantemente, en pos de una soberanía inalcanzable, la distancia que separa el querer del poder en la condición natural del hombre.

A partir de estos presupuestos es posible comprender mejor, desde su trasfondo metafísico, la significación instrumental que tiene el conocimiento de la naturaleza en el pensamiento de Descartes. Para el filósofo, la captación intelectual del mundo se halla, *ab initio*, al servicio de la libertad. Es preciso hacer retroceder paulatinamente, a través de un conocimiento progresivo de la naturaleza, los límites que ella misma impone a nuestra voluntad; tanto la medicina como la mecánica son *utiles a la vie* en este sentido: sirven para ampliar las posibilidades de nuestro obrar, y en última instancia —concluye Descartes desde un entusiasmo cargado de resonancias baconianas— pueden llegar a "convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza" (*Discurso*; Descartes, 1975: 151). Luego, la sustancia pensante, en virtud del buen uso de su albedrío, no solamente se muestra independiente o *indeterminada* con respecto al ente físico a la hora de producir, por pura introspección, un conocimiento general del mundo, sino que incluso es capaz de *determinar* el curso mismo de la naturaleza; en efecto, mediante el uso adecuado de la ciencia y de su propia dimensión corporal, el hombre puede poner a su disposición el ordenamiento mecánico de la materia, y modificar, de esta suerte, el acaecer natural conforme a sus deseos.

Sobre la base del voluntarismo teológico, cabría hablar entonces de un *voluntarismo antropológico distintivamente moderno, de índole pragmatista*, en la conformación de la filosofía cartesiana. Me explico: en la medida en que el ejercicio virtuoso de la voluntad humana *hace uso* del conocimiento intelectual de la naturaleza, poniéndolo a su servicio con vistas a incrementar indefinidamente el alcance de la libertad —bajo la idea de la soberanía divina como modelo de perfección— es pertinente reconocer cierta preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento en las condiciones inherentes al obrar moral del hombre. De acuerdo con esta interpretación, la facultad volitiva, *limitándose* a lo que el entendimiento le propone (con

miras a construir una representación segura del ente natural), no haría otra cosa, en el fondo, que potenciar su propio alcance, en lugar de perderse indebidamente en esa rapsodia vivísima, aunque inútil, que caracteriza al advenimiento de las ideas oscuras y confusas de la imaginación.

Queda, al fin, el conocimiento metafísico de Dios como último elemento conceptual de cuño genuinamente intelectualista en el sistema cartesiano. Aquí, la voluntad virtuosa se halla regida ciertamente por la representación intelectual de la suma perfección divina. Y, no obstante, cabe preguntar: ¿qué clase de conocimiento es éste? Descartes habla de la idea de Dios como de una noción paradójica. En contraste con cualquier otra idea del entendimiento, podemos saber (*savoir*) algo acerca de Dios partiendo de su idea, pero nunca llegar a comprenderlo; "pues comprender [*comprendre*] es abrazar con el pensamiento", y la realidad objetiva de un Ente infinito es precisamente inabarcable para nuestro espíritu.[9] De hecho, el conocimiento intelectual de Dios no representa tampoco en este contexto, a la manera de Spinoza, un punto de llegada; la idea de un Ser perfectamente soberano aparece, más bien, como *el punto de partida para una actividad sin fin,* anticipando sorprendentemente el significado criticista de la idea racional: las ideas —escribe Kant— son "conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre pero nunca alcanzar completamente" (Kant, *Antrop*; 1991: 115. Cassirer, 2002: 29). ¿Podemos reconocer en la interpretación cartesiana del conocimiento de lo divino como soberanía inalcanzable, cierta orientación hermenéutica fundamental para la tradición metafísica moderna considerada en su conjunto? En cualquier caso, no estará de más recordar lo sugerido por Ernst Cassirer en *La filosofía de la ilustración*: la significación madura de la razón moderna no apunta tanto al "concepto de un *ser*, sino de un *hacer*". ¿Y también a un *poder* en la acepción baconiana del término? Tal vez el *dualismo* originado por "la oposición entre naturaleza y voluntad" —dualismo sobre el que insiste Leo Strauss con tanta lucidez— no solamente afecte al pensamiento político de Hobbes en el horizonte de la filosofía moderna (*cf*. Strauss, 2011: 226).

[9] *Cf*. Carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630 (AT I 152).

IV. Argumentos en contra del concepto de sustancia: Hobbes, Mersenne y Gassendi

Materialismo y cuerpo pensante en la filosofía de Hobbes[1]

Syliane Malinowski-Charles
Université du Québec à Trois-Rivières, Canadá
Syliane.Charles@uqtr.ca

Asbtract: This article explains how Hobbes' notion of a "thinking body" enables him to explain all thoughts and all passions as mere physical movements obeying the laws of matter. From sensation to all kinds of imagination, emotion and even ratiocination, Hobbes turns what initially could have been a simple empiricism into a deterministic materialism. A particular light is shed on how individual vital motion (*endeavour / conatus*) can be understood as a particular application of the principle of inertia to animal motion.

En la época moderna, Thomas Hobbes fue uno de los filósofos materialistas que apoyó de forma más radical la asimilación de las funciones mentales al cuerpo. En las *Terceras respuestas* a las *Meditaciones metafísicas*, Hobbes se da a conocer entre el público erudito francés mediante una memorable crítica contra el *cogito* cartesiano: "Así pues, puede suceder que una cosa pensante sea el sujeto del espíritu, la razón o el entendimiento, siendo algo corpóreo […] Y de ahí parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales".[2]

[1] Este texto fue presentado en el marco de la mesa redonda "Mind, Body and Human Nature in Early-Modern Thought", organizada por Anton Matytsin en el Congreso ISSEI (International Society for the Study of European Ideas) en Porto el 6 de agosto de 2014. Aquel viaje y la elaboración de este texto han sido posibles gracias a una subvención del FRQSC (Fonds de recherche Québécois "société et culture"), obtenida por mi trabajo sobre Hobbes y Spinoza. Además del FRQSC, agradezco a los participantes de la mesa redonda por sus comentarios.

[2] *Terceras objeciones*, objeción segunda sobre la segunda meditación, en R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 297. Sobre el desplazamiento indebido operado por Descartes,

Pero, ¿cómo es que, de manera precisa y según Hobbes, el cuerpo piensa? Dicho de otro modo, ¿de qué manera un materialismo como el de Hobbes puede ofrecernos una concepción completa de todo aquello que, según la concepción dualista, proviene del cuerpo y del espíritu [*l'esprit*]? Particularmente, se puede preguntar cómo Hobbes logra explicar en términos materialistas —es decir, con el solo apoyo del cuerpo— los pensamientos y los afectos o emociones, esto es, todo aquello que habitualmente consideramos como fenómenos mentales. La respuesta es la siguiente: Hobbes presenta la concepción de un cuerpo pensante. Se trata de explicar todos los pensamientos y todas las pasiones (todas las emociones) como movimientos físicos que obedecen las leyes mecánicas de la materia.

La primera parte de este artículo será destinada a explicar dicha concepción, retomando detalladamente la tesis expuesta en el primer capítulo del *Leviatán* de Hobbes, según la cual la sensación está al origen de todos nuestros pensamientos; tesis transformable a la afirmación de que todos nuestros pensamientos son movimientos. En un segundo momento, se explicará cómo es que se supone que las pasiones o, más precisamente, las emociones derivan también de la sensación y del movimiento. Estos elementos nos conducirán, en la última parte, a plantear algunas hipótesis interpretativas acerca de esta idea del movimiento como clave explicativa de todos los fenómenos humanos. En particular, intentaré explicar de qué modo se articulan la sensación exterior y el movimiento vital o *endeavour/conatus* y, por último, propondré considerar la teoría de las pasiones de Hobbes como una aplicación del principio físico de inercia al movimiento animal.

---

y señalado aquí por Hobbes, se puede consultar Daniel Garber, "Descartes contre les matérialistes, ou comment la confrontation de Descartes avec le matérialisme lui a fait rejeter la métaphysique", en S. Charles y S. Malinowski-Charles, dirs., *Descartes et ses critiques*, pp. 95-114. [Las citas en español de las *Terceras objeciones* pertenecen a la versión de Vidal Peña en: Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Nota del traductor.]

I. La sensación, origen de todos nuestros pensamientos, es un movimiento en nuestro cuerpo: la transformación del empirismo en materialismo

Una frase de Hobbes, en el segundo párrafo del *Leviatán*, resume todo el enigma que nos ocupa: "El origen de todo ello [los pensamientos] es lo que llamamos *sensación*", y continúa inmediatamente: "en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos. Todo lo demás deriva de este elemento primordial".[3]

Tomada literalmente, esta afirmación podría ser vista como una simple declaración empirista. Aristóteles fue, ciertamente, el padre del adagio retomado por toda la escolástica medieval: "*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*" ("Nada hay en el intelecto que no haya estado anteriormente en la sensación"). ¿Qué es, entonces, aquello que hace que este empirismo bastante aceptable devenga, en Hobbes, un materialismo? ¿Dónde se opera el desplazamiento que conduce a una tesis mucho más audaz, incluso escandalosa, que niega que el espíritu sea en sí mismo otra cosa que materia?

Nos parece importante distinguir dos argumentos intermedios, entendiendo que se requiere la conjunción de ambos para que la conclusión materialista pueda sostenerse:

a) Los pensamientos son movimientos;
b) tales movimientos son causados de manera necesaria por cuerpos exteriores.

Estos dos elementos explicativos son provistos, si bien de manera entremezclada y confusa, en la mismo primer capítulo del libro I del *Leviatán,* titulado "De la sensación". Para justificar la afirmación de que las sensaciones (y con ellas, todos los pensamientos) son movimientos, se puede, en efecto, remitir al pasaje del primer capítulo donde Hobbes explica en qué consiste la sensación:

[3] Hobbes, *Leviatán*, I, 1. [Las citas al español del *Leviatán* corresponden a la versión de Manuel Sánchez Sarto, en T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Nota del traductor.]

> […] por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, [un cuerpo externo] se adentra por hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo. Esta *apariencia* [*seeming*] o *fantasía* [*fancy*] es lo que los hombres llaman *sensación*, y consiste para el ojo en una *luz* o *color figurado*; para el oído en un *sonido*; para la pituitaria en un *olor*; para la lengua o el paladar en un *sabor*; para el resto del cuerpo en *calor, frío, dureza, suavidad* y otras diversas cualidades que por medio de la sensación discernimos. Todas estas cualidades se denominan sensibles y no son, en el objeto que las causa, sino distintos movimientos de la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos.[4]

Esta última cita resume por sí sola la conjunción de los dos elementos que pretendemos señalar: en primer lugar, la primera parte muestra bien la identificación de la sensibilidad al movimiento; mientras que, en segundo lugar, Hobbes insiste sobre el aspecto de causalidad necesaria entre el objeto exterior y el sujeto de la sensación [*sujet sentant*] en la afirmación: "mediante los cuales actúa ésta [*i. e*., la materia, en tanto objeto exterior] diversamente sobre nuestros órganos", como lo había hecho también en la primera parte de esta larga cita, donde prefería hablar en términos de "presión" y "resistencia".

He aquí el primer desplazamiento del empirismo hacia el materialismo: las sensaciones, tradicionalmente consideradas como pensamientos cansados *en el espíritu* por los movimientos de un cuerpo exterior sobre nuestros órganos sensoriales, son vistas aquí como nada más que "distintos *movimientos de la materia*". No hay ninguna relación causal del cuerpo sobre el espíritu; éste es reducido al cerebro, del cual la cita afirma que, junto con el corazón, causa un *movimiento* de resistencia o contrapresión, que lo empuja hacia el exterior, de modo que "parece ser algo externo" y existir de algún modo sin materia.[5]

[4] *Ibid*., pp. 6-7.

[5] En la versión francesa citada por el autor, el texto de Hobbes reza: "*ce qui cause en ceux-ci une résistance, ou contre-pression, un effort du cœur pour se libérer, effort qui le pousse à l'extérieur de lui-même, là où il semble être sans matière en quelque sorte*"; cita que justifica hablar de la sensación como algo que en primera instancia parece ser inmaterial, *sans matière*.

Además, importa señalar que, en este primer desplazamiento del empirismo hacia el materialismo, la sensación física no es sino un tipo de pensamiento, y que, por tanto, no es la única en ser una "apariencia o fantasía" de la materia: *todos los pensamientos* son de este orden. Como Hobbes lo enuncia inmediatamente después del pasaje recién citado: "En nosotros, cuando somos influidos por ese efecto, no hay tampoco otra cosa sino movimientos (porque el movimiento no produce otra cosa que movimiento)".[6] Todo es movimiento, todo es cuerpo; y esto aplica tanto a los pensamientos como al resto. La primera frase del primer capítulo del *Leviatán* había ya arrojado esta implicación: "Por lo que respecta a los *pensamientos* del hombre […], [s]ingularmente cada uno de ellos es una representación o apariencia de cierta cualidad o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros".[7] Otra fórmula de Hobbes resume este postulado materialista en toda su radicalidad, y de manera aún más incisiva: "*Idem esse ens et corpus*",[8] es decir, "el ser y el cuerpo, son una sola y la misma cosa". Así, es necesario que todos los pensamientos sean movimientos, en la misma medida que lo son las sensaciones y toda cosa existente.

Esto nos permite identificar formalmente el segundo desplazamiento del empirismo hacia el materialismo, a saber, la introducción de una causalidad *necesaria* entre el objeto y el sujeto. Escribe Hobbes: "Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, *causada*, como ya he dicho, *por la presión*, es decir, por *los movimientos* de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos".[9] Del mismo modo que, como lo habíamos visto más arriba "el movimiento no produce otra cosa que movimiento", los cuerpos no producen sino cuerpos; y, por tanto, la sensación, (así como todos los pensamientos), son movimientos corporales que se siguen necesariamente de su causa exterior. En efecto, cualquier filósofo mecanicista del siglo XVII estaría de acuerdo con Hobbes sobre este punto: la materia es el reino de la determinación. Regida por leyes causales fijas, reductibles además a un número muy pequeño, la extensión no deja

[6] *Ibid.*, p. 7.

[7] *Ibid.*, p. 6. Las cursivas son del autor.

[8] *De Motu, loco et tempore*, en Jean Jacquot y Harold Whitmore Jones, dirs., *Critique du* De Mundo *de Thomas White*, cap. XXVII, 1, p. 312.

[9] Hobbes, *Léviathan*, I, 1, *op. cit.*, p. 7.

espacio alguno para la contingencia. Al asimilar el pensamiento a un tipo de movimiento, Hobbes aplica esta causalidad necesaria a un reino que muchos filósofos —pensemos sobre todo en Descartes y sus sucesores cristianos— habían buscado volver autónomo a cualquier precio, con el fin, precisamente, de preservar la libertad. Aplanado sobre la extensión, el pensamiento deviene un encadenamiento lógicamente determinado de eventos, como lo sería cualquier concatenación de fenómenos físicos.

II. La sensación en el origen de todos nuestros pensamientos

En el primer capítulo del *Leviatán*, considerado hasta el momento, Hobbes se atiene a la sensación, es decir, a la base del pensamiento. No se ocupa aún, por tanto, más que de los pensamientos considerados "singularmente", como lo anunciaba la primera frase del capítulo ya citado. Pero es posible, a continuación, considerarlos "en su conjunto, es decir, en su dependencia mutua".[10] Dicho en otros términos, el momento de la sensación es aquel del efecto de un objeto exterior sobre el cerebro, mientras que los pensamientos encadenados son el efecto de un pensamiento sobre otro pensamiento. El nuevo desafió que Hobbes debe encarar, tras haber explicado la sensación como un movimiento, consiste en explicar la creación de *otro* movimiento a partir del movimiento inicial provocado por el objeto; y todo ello en ausencia de un estímulo externo. Esta etapa corresponde a lo que nuestro autor designa como imaginación.

Aunque en el siglo XVII la imaginación no remite necesariamente al pensamiento de un objeto en su ausencia, sino que a menudo puede incluir la sensación presente —tal es el caso de Spinoza, pero también de Descartes en diversas ocasiones—, Hobbes pone mucho cuidado en distinguir la sensación de la imaginación. En el *Leviatán* consagra su primer capítulo a la sensación, comprendida como el conjunto de apariencias o ilusiones (*fancies*) causadas por el objeto exterior, precisando que tal causalidad se efectúa de manera directa (sensación real); aunque existe también una ma-

[10] *Ibid.*, p. 6.

nera *indirecta* de reproducir un movimiento similar por causas diferentes (como en el caso de la imaginación y el sueño). De paso, además, Hobbes distingue cuidadosamente estas apariencias o simulacros que forman la sensación de aquellos de la escolástica, con el objetivo de criticar la teoría de la sensación comprendida como captación de simulacros enviados por los objetos.

Es hasta el segundo capítulo que el filósofo inglés vuelve sobre los casos específicos de la imaginación y el sueño, para explicarlos. Consagrado a la imaginación, este segundo capítulo del *Leviatán* explica del mismo modo una diversidad de fenómenos mentales: la persistencia de las imágenes en nosotros (aquello que, según nuestra terminología actual, llamaríamos *imaginación*; es decir, cuando pensamos alguna cosas después de que ésta ha ya desaparecido), la memoria, los sueños. Hobbes cita, finalmente, la comprensión o intelección como formas derivadas de la imaginación, si bien sólo en el último parágrafo, y a manera de transición hacia el capítulo siguiente, que se ocupará de aquéllas más exclusivamente bajo el título: "De la Consecuencia o Serie de Imaginaciones". La intelección es presentada en este tercer capítulo como un "discurso mental": toda reflexión supone la conjunción, bajo la forma de un lenguaje (de un *discurso* mental), de las ideas.[11] Es a este título que incluso la razón o raciocinio es una forma de imaginación: como toda formación de ideas, su base última reside en la sensación, y se trata únicamente de un tipo particular de encadenamiento de ideas. La abstracción, es decir, la capacidad de encadenar ideas incluso en ausencia de los objetos que son representados por ellas y por las palabras, no es a final de cuentas sino una modalidad particular de esa misma capacidad de pensar más allá de la sensación presente de objetos, esto es, de la imaginación.

Volveremos sobre este punto en la siguiente sección, pero es importante señalar desde ahora que, debido a la formación de las ideas a partir de la sensación, el principio explicativo clave puede ubicarse en el principio de

[11] Sobre el rol esencial de la alianza entre lenguaje y curosidad para explicar la emergencia de la razón en el ser humano, puede consultarse con interés Gianni Paganini, "'Passionate Thought': Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, pp. 227-256; Jeffrey Barnouw, "Hobbes's Psychology of Thought: Endeavour, Purpose and Curiosity", en *History of European Ideas*, vol. 10, núm. 5, pp. 519-545; y *cf.* Oberto Marrama, "Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology", en *Science et espirit*, vol. 68, núm. 1.

inercia, que se enuncia —y esto no es una casualidad— desde el primer parágrafo del capítulo dedicado a la *imaginación*: "una cosa que está en movimiento continuará moviéndose eternamente, a menos que algo la detenga", lo que significa, aún más, que "nada puede modificarse por sí mismo".[12] Este principio físico es aplicado inmediatamente por Hobbes en la explicación de la persistencia del movimiento ocasionado en el cuerpo por la sensación, bajo la forma de una "sensación degradada" que es, estrictamente hablando, la imaginación, o una idea formada por la imaginación. De este modo, deja de ser necesario un estímulo externo para causar (iniciar) el movimiento dentro del cuerpo; y, de la misma manera, se explica fácilmente por qué hay una pérdida de intensidad por relación a la sensación, así como también el papel del tiempo para justificar la desaparición [*effacement*] progresiva de la intensidad del movimiento: todo a partir de una sensación inicial proveniente de un cuerpo exterior.

La memoria y los sueños, a los que se consagran varias páginas del segundo capítulo, son explicados también como formas de imaginación, es decir, como continuación del *movimiento* de pequeñas partes internas provocado inicialmente por un objeto externo. "[C]uando estamos despiertos el movimiento se inicia en un extremo, y cuando dormimos, en otro".[13] De forma interesante, el materialismo de Hobbes conlleva una interacción sumamente importante entre las condiciones físicas presentes del cuerpo sintiente [*corp sentant*] y los pensamientos de tal cuerpo, de suerte que nuestros sueños, imaginaciones ligadas a impactos pretéritos de ciertos objetos sobre nosotros, van a cargarse de emociones diversas en función del estado actual de nuestro cuerpo. El calor y la humedad, o a la inversa, el frío y la sequedad, son causa de los deseos o temores que experimentamos en nuestros sueños, por un movimiento de reacción [*rétroaction*] en virtud del cual el movimiento regresa al cerebro para provocar en él nuevos pensamientos:

> Si advertimos que los ensueños son causados por la destemplanza de algunas partes internas del cuerpo, tendremos que esas diversas destemplanzas causarán, necesariamente, ensueños diferentes. Así acontece que cuando se tiene frío estando echado se sueña con cosas de terror, y surge la idea e

[12] Hobbes, *op. cit.*, p. 9.

[13] *Ibid.*, p. 12.

> imagen de algún objeto temible (siendo recíproco el movimiento del cerebro a las partes internas, y de las partes internas al cerebro); del mismo modo que la cólera causa calor en algunas partes del cuerpo cuando estamos despiertos, así, cuando dormimos, el exceso de calor de las mismas partes causa cólera, y engendra en el cerebro la imagen de un enemigo.[14]

Estos detalles, que pueden hacer sonreír al lector, son en realidad de una significación filosófica poco banal. Mediante una explicación totalmente naturalista, Hobbes muestra que no hay nada de misterioso, y menos aún de divino, en los sueños. Su objetivo no es sólo lograr la coherencia de su teoría de la imaginación, incluso en sus implicaciones más triviales, sino, en la misma medida, la lucha incansable contra la superstición, que constituye para el filósofo inglés uno de sus más importantes caballos de batalla, particularmente en el *Leviatán*. Hobbes vuelve, algunos parágrafos más adelante, sobre las implicaciones de esta derivación de los sueños a partir de la sensación: el hecho de considerar los sueños como sensaciones e imaginaciones es susceptible de erradicar la creencia en apariciones sobrenaturales y, a través de ella, todo tipo de concesiones a los contrapoderes:

> De esta ignorancia para distinguir los ensueños, y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones, surgieron en su mayor parte las creencias religiosas de los gentiles, en los tiempos pasados, cuando se adoraba a sátiros, faunos, ninfas y otras ficciones por el estilo: tal es, también, ahora, el origen del concepto que la gente vulgar tiene de hadas, fantasmas y duendes, así como del poder de las brujas [...] A pesar de ello no hay duda de que Dios puede hacer apariciones fuera de lo natural: pero que las haga tan frecuentemente que los hombres hayan de temer tales cosas más que temen la continuidad o el cambio en el curso de la Naturaleza (que también puede permanecer o cambiar), no es artículo de fe cristiana [...]. Si esta superstición, este temor a los espíritus fuese eliminado, y con ello los pronósticos a base de ensueños y otras cosas concomitantes —mediante las cuales algunas personas ambiciosas de poder abusan de las gentes sencillas— los hombres estarían más aptos que lo están para la obediencia cívica.[15]

[14] *Idem*.

[15] *Ibid*., pp. 13-14. En este mismo sentido conviene leer la explicación totalmente naturalista de las apariciones. Quizá por prudencia, Hobbes utiliza un ejemplo de aparición

Las implicaciones, a la vez teológicas y políticas, de esta naturalización de los sueños y de las apariciones son, por tanto, evidentes.

Si volvemos ahora al punto de vista ontológico y epistemológico, es igualmente interesante constatar que el rol de las condiciones físicas del pensamiento (calor, frio, etcétera) está en relación directa con las pasiones que re-experimentamos en nuestros sueños. Además de la memoria, el sueño y el razonamiento, en torno a los cuales discurre Hobbes en el segundo capítulo del *Leviatán*, la sensación causa también, por tanto, a las pasiones. Las "pasiones del alma" de Descartes resultan ser, en Hobbes, simples *movimientos* físicos al interior del cuerpo, suscitados por la perpetuación (debida al principio de inercia) del movimiento de origen exterior en la sensación. Esto es lo que, de aquí en adelante, convendrá analizar en detalle, a fin de destacar toda la originalidad y radicalidad de la teoría materialista hobbesiana, que va mucho más lejos que un simple empirismo.

III. Las pasiones como movimientos determinados

En el capítulo VI del *Leviatán* (así como en los capítulos 7 y 8 de la primera parte de los *Elementos de ley natural y política*, y en los capítulos 11 y 12 del *De Homine*, por citar por pasajes principales), Hobbes describe aquello que el título del capítulo designa como "el origen interno de las mociones voluntarias, comúnmente llamadas pasiones". Desde el comienzo, las pasiones son descritas como "mociones" o "movimientos", con una especificidad, no obstante, que las distingue de la sensación: se trata de un origen o comienzo *interno* del movimiento, lo que permite establecer el punto de partida de los movimientos "voluntarios". Evidentemente, la filosofía de Hobbes no deja espacio alguno para el libre arbitrio; un determinismo estricto gobernará el dominio de la voluntad: tales movimientos

---

tomado de la historia pagana, a saber, la visión (de hecho un simple sueño tomado por sensación) que tuvo Marco Bruto la noche previa a su batalla contra César Augusto en Filipos. No hay ninguna duda de que, según Hobbes, el gran número de "visiones" y "apariciones" relatadas en la historia sacra no son nada más que —la mayor parte de las veces, e incluso en todos los casos— sueños tomados por error como las visiones auténticas que tenemos en estado de vigilia.

"voluntarios" no son, por tanto, "libres"; incluso si generalmente se piensa que lo son.

Este determinismo es fácilmente observable al nivel de las pasiones. En los capítulos citados de sus diferentes obras, Hobbes expone una deducción de todas las pasiones a partir de dos *movimientos* primarios: el deseo (o apetito) y la aversión; en inglés: *desire* o *appetite*, y *aversion*; en latín *cupiditas* o *appetitus*, y *aversio.*[16] Hobbes deriva, a partir de las pasiones simples que son *directamente* formas del apetito o la aversión (apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría, dolor), todas las pasiones existentes, sabiendo que las pasiones simples se declinan de formas distintas en función de diversos factores, que Hobbes divide en tres categorías:

> Estas pasiones simples denominadas *apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría* y *pena,* tienen nombres diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean [Hobbes introduce aquí la distinción tomista clásica entre pasiones concupiscentes e irascibles]; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar, según la alternativa o sucesión de esas pasiones.
>
> El *apetito,* unido a la idea de alcanzar, se denomina ESPERANZA.
>
> La misma cosa sin tal idea, DESESPERACIÓN.
>
> *Aversión,* con la idea de sufrir un *daño*, TEMOR.
>
> La misma cosa, con la esperanza de evitar este daño pormedio de una resistencia, VALOR.
>
> El *valor* repentino, CÓLERA [etc.].[17]

Esta deducción, ciertamente interesante, no es particular a Hobbes: recuerda bastante a las deducciones operadas tanto en la tradición estoica, perpetuada por Cicerón, como en la tradición tomista, donde todas las pasiones se derivan a partir de once fundamentales. Recordemos por otra parte que, en el mismo siglo, tales deducciones serán efectuadas también

[16] "Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del latín; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento". Hobbes, *op. cit.*, I, 6, p. 41.

[17] *Ibid.*, p. 44.

por Descartes, Malebranche, Lamy o Spinoza, cada uno de ellos sobre la base de sus propias pasiones fundamentales, que a menudo se parecen no poco. Esto sería objeto de un análisis independiente que indague en torno a las influencias de los unos sobre los otros en el ámbito de la moral. Respecto al tema que aquí nos concierne, lo importante es observar que las pasiones, es decir, aquello que Descartes llamaría las "pasiones del alma", y que tomó mucho cuidado en distinguir del movimiento corporal automático que las causaría, son, para Hobbes, claramente movimientos y nada más que movimientos.

En un capítulo dedicado al "Vocabulario de la pasión" en Hobbes,[18] François Tricaud hace ver, de manera interesante, que existen tres "estratos" [*couches*] del pensamiento de Hobbes en torno a las pasiones, que corresponderían a tres tipos de discurso sobre aquéllas:

> 1o. El de la doctrina elemental de la pasión, donde se trata ante todo de definir los términos fundamentales: placer y dolor, apetito y aversión, etc.; 2o. el del catálogo razonado de pasiones humanas, inscrito en aquel género literario floreciente en el siglo XVII, que yo llamaría el "tratado sobre las pasiones"; 3o. aquél donde Hobbes considera globalmente estas inclinaciones permanentes de la naturaleza humana que, allí donde no hay Estado, provocan la famosa guerra de todos contra todos.[19]

Tricaud también señala que no es el hecho de presentar una deducción de todas las pasiones a partir de algunas fundamentales lo que ilustra el genio y la originalidad de Hobbes. El lugar donde el filósofo inglés prueba su originalidad es a la vez en el uso político, y no únicamente moral, que hace de las pasiones (3er. tipo de discurso, según Tricaud); y, lo que nos interesa aún más, en la tentativa de explicación mecanicista y materialista que sitúa el origen de las pasiones en tanto movimientos internos (1er. tipo de discurso). Ahora bien, debe notarse que en estos dos terrenos, Hobbes prescinde completamente del término "pasión" o *passio*, cuya consonancia era sin duda demasiado exclusivamente moral, y prefiere hablar de dos tipos

[18] F. Tricaud, "Le vocabulaire de la passion", en Yves Charles Zarka y J. Bernhardt, dirs., *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*, pp. 139-154.

[19] *Ibid.*, p. 139.

de movimiento inicial (deseo o aversión), que no son en sí mismos sino formas del impulso vital primario o *conatus* (*endeavour*). Y es precisamente allí donde Hobbes es más hobbesiano,[20] a saber, en esta *materialización* de aquello que, en sus predecesores y contemporáneos, pertenecía exclusivamente al alma. Las pasiones son una forma de movimiento físico al mismo tiempo que una forma de movimiento mental o voluntad —y, por lo tanto, esta facultad predicada "del alma" que es la voluntad no pertenece, en última instancia, como las pasiones (esos movimientos que desafían la voluntad racional), sino al cuerpo. Todo esto nos lleva a comprender que la lógica que hemos esquematizado arriba, sobre la perpetuación del movimiento en el cuerpo bajo la forma de simulacros, o imaginación, aplica idénticamente a las pasiones. La razón y la sinrazón [*irraison*], la razón y la pasión, son una sola y misma cosa: derivaciones de la sensación, movimientos físicos que tienen a ayudar al cuerpo viviente a persistir en la existencia. En efecto, los dos movimientos primarios o estados dinámicos, que son los conceptos básicos de la derivación de todas las pasiones, son formas de *esfuerzo*, de *conatus* o *endeavour*. Así pues, se puede con toda legitimidad adelantar la hipótesis de que este "esfuerzo" no es en sí mismo más que una instancia de la ley general del movimiento que es el principio de inercia.

[20] *Ibid*., pp. 153-154: "Constato que Hobbes emplea natural y frecuentemente la palabra *pasión* o *passio* cada vez que se trata de definir las pasiones complejas, de analizarlas, de hacer un catálogo sistemático, dicho brevemente, de esquematizar o desarrollar un pequeño 'tratado sobre las pasiones'. Por el contrario, la palabra pasión está curiosamente ausente en los dos extremos del desarrollo: en la base, cuando hay que construir la doctrina elemental de la pasión; y en la cima, cuando la teoría de las pasiones debe servir como preámbulo a la doctrina del estado de naturaleza, desde dónde se desplegará lo esencial de la teoría política. Ahora bien, sostengo que estos dos niveles de reflexión, donde la palabra pasión desaparece o tiende a desaparecer, están entre las partes de la obra de Hobbes donde su originalidad, su marca personal, se percibe mejor […] Parece que la conclusión se impone: la palabra pasión no pertenecería al fondo más auténticamente hobbesiano del pensamiento de Hobbes; no aparecería sino cuando Hobbes busca hacerse reconocer como un moralista en una cultura en la que el moralista posee un lugar eminente". (Traducción del traductor.)

IV. Movimiento, *conatus* y principio de inercia

Hobbes no inventa el término *conatus*, transmitido a él por la tradición escolástica, que lo utilizó para describir y explicar los movimientos de caída de objetos hacia el suelo después de un impulso inicial (a guisa de explicación, por tanto, de la gravedad).[21] El deseo y la aversión son lo mismo que el placer y el dolor; y son lo mismo, incluso, que aquel movimiento vital

primario al que Hobbes es el primero en otorgar un sentido vital:[22]

> Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS. Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causase llama APETITO O DESEO; el último es el nombre general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el *hambre* y la *sed*. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN.[23]

El movimiento vital mismo, o *conatus* o *endeavour,* descrito aquí como "tenue comienzo del movimiento", es todavía caracterizado en otras obras como "un movimiento hecho en un instante o en un punto del tiempo".[24] Puesto que el movimiento, hay que recordar, se perpetúa sin cesar. En ra-

[21] Sobre el uso escolástico del término, ver Rodolfo Garau, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, pp. 479-494.

[22] Descartes emplea el concepto *conatus* ("*effort*" en la versión francesa) en la tercera parte de los *Principios de la filosofía*, en 1644 (art. 56), pero en un sentido todavía fiel a la escolástica, es decir, con el objetivo de explicar el movimiento de cosas inanimadas: "56. Cómo puedo afirmar de una cosa inanimada que tiende a producir una fuerza": "Cuando afirmo que estas pequeñas bolas ejercen una presión o bien que tienen inclinación a distanciarse de los centros alrededor de los cuales giran, no entiendo que se les atribuya algún pensamiento del que pudiera proceder este conato, sino solamente que están de modo tal situadas y que giran de modo tal que, en efecto, se alejarían si no fueran retenidas por alguna otra causa" (AT IXb, p. 131). [Las citas en español de los *Principios de la filosofía* pertenecen a la versión de Guillermo Quintás, en Descartes, *Los principios de la filosofía*. Nota del traductor.]

[23] Hobbes, *op. cit.*, I, 6, *op. cit.*, pp. 40-41.

[24] "I define ENDEAVOUR to be motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made

zón, primordialmente, del principio de inercia, el movimiento proveniente del objeto exterior que afecta nuestros sentidos se propaga hasta el interior del cuerpo. Ahora bien, en el caso de los animales y los seres humanos, dicho movimiento se encuentra entonces con otro, el del corazón, que da lugar a la circulación sanguínea. El diferencial entre los dos movimientos es la pasión; esto es, el placer o el dolor, equivalentes al deseo o aversión y todas sus formas derivadas. Si ambos movimientos armonizan, el cuerpo experimenta un goce [*jouissance*] y el deseo del objeto; si se oponen, el cuerpo reacciona mediante una suerte de contra-movimiento[25] con vistas a conservarse a sí mismo a pesar de la presión inversa; y es a este sentimiento [*ressenti*] negativo o doloroso a lo que Hobbes llama "contra-presión" o "resistencia" que crea una "aversión".

Hobbes explica esto particularmente bien en la sección 12 del capítulo 25 (titulado "Of Sense and Animal Motion") del *De Corpore*:

> 12. Existe otra clase de sensación, de la que diremos algo aquí, que es la sensación de *placer* y de *dolor*, nacida no de la reacción del corazón hacia afuera sino de la parte más exterior del órgano por medio de una acción continua hacia el corazón. Porque al estar el principio de la vida en el corazón, es necesario que el movimiento que se propaga desde el sentiente hacia el corazón cambie o desvíe el movimiento viral de algún modo, a saber, haciéndolo más fácil o más difícil, ayudándolo o impidiéndolo. Si lo ayuda, nace el *placer*, y si lo impide, *el dolor*, *la modestia* y *la pesadumbre*. Y así como el fantasma, por su conato hacia el exterior, parece que existe fuera, así el placer y el dolor en la sensación, por el conato del órgano hacia el interior, parecen estar dentro, a saber, allí donde está la causa primera del placer o del dolor, como en el dolor por una herida parece estar el dolor allí donde está la herida misma.
>
> Pero el movimiento vital es el movimiento de la sangre por las venas y las arterias, circulando continuamente, como ha demostrado nuestro Harvey, el primer observador de esta cuestión. Movimiento que si es impedido por otro movimiento producido por la acción de objetos sensibles, se

---

through the length of a point, and in an instant or point of time" (*De Corpore,* cap. 15, EW I, p. 206).

[25] F. Tricaud habla, a propósito de esto, de "un tipo de contragolpe, de antipatía" ("Le vocabulaire de la passion", en *op. cit*., p. 140).

> recuperará de nuevo al flexionar o resituar las partes del cuerpo, a saber, por el impulso de los espíritus ya hacia estos nervios ya hacia aquéllos, hasta que se elimine toda molestia en la medida de lo posible. Pero si el movimiento vital se ve ayudado por un movimiento que procede de una sensación, las partes del objeto se dispondrán a dirigir los espíritus de tal forma que ese movimiento se conserve y se aumente en la medida de lo posible con la ayuda de los nervios. Y por cierto, éste es el primer conato de movimiento animal, y se encuentra incluso en el embrión, que, huyendo de la molestia cuando se dé o persiguiendo lo agradable, moverá sus miembros en el seno materno con un movimiento voluntario. Y a este primer conato, en cuanto se dirige a cosas agradables conocidas por la experiencia, se llama *apetito*, es decir, acercamiento, y en cuanto se evita lo molesto, *aversión* y *fuga*.[26]

De modo contrario a las teorías clásicas (notablemente, aquéllas de herencia aristotélica), donde el deseo supone un juicio libre del espíritu, es el cuerpo quién juzga aquí de manera automática, modificado positiva o negativamente por el movimiento recibido del exterior. La libertad desaparece completamente en favor de una explicación totalmente naturalista y, en Hobbes, totalmente "materializada". Todo es cuestión de movimientos que se refuerzan o se contrarían los unos a los otros. Las solas leyes de la mecánica bastan para explicar cosas tan sorprendentes como la vida, el deseo, las pasiones y el juicio;[27] y todo esto desde el surgimiento de la vida en el embrión.

En este punto, parece necesario realizar una aclaración textual que permita comprender la diferencia entre el "movimiento vital" *tout court*, y el "movimiento animal", que Hobbes describe en el capítulo 6 del *Leviatán* como un movimiento "voluntario" que "requiere de la imaginación". Importa, sobre todo, comprender que tal imaginación y tal voluntad no

[26] *De Corpore*, cap. 25, 12, EW I, p. 406-407. [La traducción al español del *De corpore* corresponde a la versión de Joaquín Rodríguez Feo, en Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*. Nota del traductor.]

[27] La proximidad entre esta explicación del placer y el dolor, y la explicación que Spinoza ofrece de los afectos en E3d3, así como con la consecuencia extraída en E3p9s. sobre el deseo como previo al juicio consciente, invita a pensar que esta naturalización del juicio es uno de los elementos particularmente influyentes de la teoría de Hobbes sobre Spinoza.

son sino formas determinadas del movimiento. Al comienzo del capítulo 6 del *Leviatán*, escribe Hobbes:

> Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman *vitales;* comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación* de la *sangre,* el *pulso,*[28] la *respiración,* la *digestión,* la *nutrición,* la *excreción,* etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales,* con otro nombre, mociones *voluntarias,* como, por ejemplo, *andar, hablar, mover* uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente […] Y como la *marcha,* la *conversación* y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde,* de *qué modo* y *qué,* es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria.[29]

La imaginación (en inglés *imagination*, en latín *phatansia*) es, evidentemente, comprendida siempre como un movimiento. Ahora bien, el movimiento no produce sino movimiento. Trazando una distinción entre el movimiento vital, que no está asociado a una idea, y los movimientos voluntarios, asociados a una o varias ideas, Hobbes pretende mostrar que el esfuerzo vital (*endeavour*, *conatus*) opera en ambas esferas, pero que el primer movimiento (aquél cuyas funciones Aristóteles habría calificado como *vegetativas* o *nutritivas*) no es ocasionado de manera directa y repetida por un objeto externo, al que el cuerpo reaccionaría bajo la forma de un *phantasma*, como es el caso en la imaginación.[30] El movimiento vital, una vez dado (evidentemente, siempre desde el exterior por un impulso inicial), se

[28] La circulación de la sangre y el pulso son, para Hobbes, sinónimos de *conatus*, endeavour o impulso vital. Se puede encontrar la misma asimilación en *De Corpore,* cap. 25, par. 12, citado anteriormente.

[29] Hobbes, *Leviatán*, I, 6, p. 40.

[30] Recordemos la teoría expuesta por Hobbes en los primeros capítulos del *Leviatán*, y que hemos explicado en la segunda parte, según la cual la sensación es "una moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etcétera. Y esta fantasíano es sino la reliquia de la moción misma, que permanece después de las sensaciones". *Ibid.*, I, 6, p. 40.

perpetúa a sí mismo. Y sólo *deviene* imaginación cuando los "vestigios" de los cuerpos exteriores están implicados en su camino, afectando diversamente los órganos internos: así pues, el esfuerzo, *endeavour* o *conatus*, es el comienzo de los movimientos *voluntarios*, pues éstos son movimientos que parten del individuo (en reacción, ciertamente, a un cuerpo externo).

Este movimiento parte del cuerpo por una reacción necesaria: los movimientos, sencillamente, se combinan o se oponen. Siendo así que el impacto físico de los cuerpos exteriores sobre el movimiento vital implica placer, dolor (deseo, aversión) y todos sus derivados. En el caso del movimiento voluntario, el *conatus* se encuentra a la base en tanto que movimiento de contra-presión automático que emana del órgano cuyo curso es favorecido o impedido; mientras que el movimiento vital mismo se sigue del movimiento recibido del exterior por el cuerpo. El criterio para distinguir el movimiento vital del voluntario consiste, por tanto, únicamente en saber si el movimiento es simple (vital) o complejo (voluntario), es decir, si es o no producto de una *interacción* entre el interior y el exterior. No hay necesidad de hacer intervenir nada más que órganos sensibles; y ello porque puede decirse que incluso el embrión está provisto de apetito o aversión, como mostraba la cita anterior.

Podemos decir que tanto el puro y simple *edeavour*, como la imaginación, son grados diferentes de desarrollo de un solo y mismo movimiento. El *endeavour* es el movimiento vital, pero no implica necesariamente la presencia de un *phantasma,* de una imagen. En presencia de ésta, a su vez (lo que no es posible sino en los animales dotados de órganos sensibles), se puede afirmar quizá que el *esfuerzo* es el comienzo de todos los movimientos *voluntarios*, como lo escribía Hobbes en el pasaje citado anteriormente. Pues estos movimientos voluntarios son formas de imaginación, a saber, de apetito o aversión, que hemos comprendido como suponiendo un juicio o evaluación hacia el objeto, juicio que consistía en un simple *automatismo corporal.* Dicha evaluación no es provista por un juicio libre, sino por el efecto del encuentro entre dos movimientos, uno interno preexistente —el movimiento vital— y uno externo (el objeto y el movimiento que ocasiona en nosotros, provocando a su vez la imaginación). Son, por tanto, el placer y el dolor, suscitados mecánicamente en nosotros, los que desempeñan el rol de juicio del cuerpo: "Por tanto, *placer* (o *deleite)* es la apariencia o sensación de lo bueno; y molestia o desagrado, la apariencia o sensación de lo

malo. De aquí que todo deseo, apetito y amor está acompañado de cierto deleite más o menos intenso; y todo lo odiado y la aversión, se acompañan con desagrado y ofensa" [*de déplaisir et de peine*, en la versión francesa].[31]

Nuevamente, por tanto, hemos mostrado que aquello que parecía lo más propio del alma, a saber, su deseo, su sentir interno, los sentimientos y emociones, y las sensaciones mismas (así como también, en otro orden de ideas, la racionalidad misma), no son, según Hobbes, sino formas de *movimiento* en el cuerpo. Es a este título que, tanto el movimiento vital como el movimiento voluntario, que es una forma más compleja, pueden ser considerados como una consecuencia directa del principio de inercia; excepto porque el último consiste en el choque entre el movimiento perpetuado automáticamente por el cuerpo (movimiento vital), y el movimiento introducido desde el exterior sobre los órganos del sentido, que dan lugar al "contra-movimiento" que es el acto voluntario. Este acto voluntario, que es también (de manera paradójica, según el sentido clásico de los términos) el movimiento pasional, no es, por tanto, sino una forma de moción totalmente determinada por las leyes del movimiento. El materialismo de Hobbes es integral.

Conclusión

En el presente texto he buscado sacar a la luz la maquinaria argumentativa que hace que la posición de Hobbes vaya infinitamente más lejos de un simple empirismo, tornándola un materialismo integral donde toda de forma de pensamiento, ya se trate de la sensación, la imaginación, las pasiones e incluso la razón, no sean en última instancia sino formas de moción, sometidas a las leyes del movimiento, siendo la principal el principio de inercia —el cual provee, por tanto, la explicación última de la concepción hobbesiana del movimiento vital, o *conatus* o *endeaveur*.

La exploración de esta cuestión supuso una profundización en la teoría hobbesiana de la sensación, puesto que, como lo explica el filósofo inglés en el primer capítulo del *Leviatán*, "eso que llamamos *sensación* se halla en el

[31] *Ibid.*, I, 6, p. 43.

origen de todos los pensamientos".[32] Esta explicación ha supuesto, del mismo modo, comprender la psicología que permite, a consideración de Hobbes, justificar que el cuerpo humano, animado por un movimiento vital que comparte con los otros seres vivientes, piense sin embargo de una manera más elaborada que el resto de aquellos seres. Comprendimos también que una gradación continua y progresiva se opera entre los diferentes niveles de pensamiento. A partir del movimiento vital, remontamos hacia la sensación, posteriormente hacia la vida pasional o emotiva, y, finalmente, hacia eso que denominamos racionalidad, que a ojos de Hobbes no es un atributo suplementario, sino una simple continuación lógica del movimiento inicial y de la sensación misma.

Pero, ¿a qué precio se puede prescindir de una sustancia separada pensante? Con toda evidencia, la unicidad de la sustancia material implica un determinismo absoluto. El libre arbitrio no existe y los seres humanos no son más libres que los animales, quienes, a su vez, no son más libres que los seres vivientes no dotados de órganos sensibles. Sin alma separada, el movimiento vital no es más que una perpetuación del movimiento; y la individualidad que emerge tras las reacciones singulares de placer y dolor frente a tal o cual estímulo, puede de hecho reducirse a una fórmula física compleja. La complejidad de ésta, no obstante, no resta nada a su carácter mecánico: un ser humano, con todos sus pensamientos, ilusiones de libertad y de racionalidad autónoma, no es sino una cierta forma del movimiento, creado por otro movimiento que se perpetúa en él, y que reacciona según la ley del choque entre mociones exteriores. El *cuerpo pensante* de Hobbes posee casi todos los atributos del pensamiento en los sistemas dualistas, pero le falta aquello que es, en estos, su característica principal según Descartes: la libertad. De los "animales-máquina" de Descartes, pasamos al "hombre-máquina" de Hobbes, prefigurando las grandes teorías materialistas desarrolladas, notablemente, por D'Holbach (quien, ¿debería sorprendernos?, tradujo el *De Homine* de Hobbes) y La Mettrie en el siglo XVIII.

Traducción del francés de Antonio Rocha Buendía.

[32] *Ibid.*, p. 6.

Marin Mersenne: crítico del sustancialismo

Alejandra Velázquez
ENP-FES-Acatlán, UNAM
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
s.alejandravelazquez@gmail.com

Abstract: This article enables a new reading on Mersenne infront of the reading of Lenoble that considers more coincidences between the logic of Descartes and that of Mersenne. The author underlines the differences between Bacon, Descartes and Mersenne, mainly his empirism and criticism to the concept of substance as the basis of philosophy.

Introducción

El rechazo a los sistemas de filosofía anclados en una base metafísica sustancialista describe una ruta fundamental de las primeras obras de Marin Mersenne,[1] periodo que abarca de 1623 (*Quaestiones in Genesim*) a 1634, año de publicación de sus cinco tratados tempranos (*Questions inouyes*, *Questiones harmoniques*, *Les Questiones Théologiques*, *Les Mechaniques de Galillée* y *Les Preludes de l'Harmonie Universelle*). A pesar de su cercanía con René Descartes —su principal corresponsal— y de coincidir con éste en numerosos temas, Marin Mersenne se mantuvo alejado de la concepción de que es posible conocer esencias o sustancias de las cosas. En cambio, propone un peculiar empirismo que, por una parte, rompe con el escepticismo

[1] Marin Mersenne (1588-1648) perteneció a la orden franciscana de los Padres Mínimos. Habitualmente es conocido por su estrecha relación con René Descartes y por su importante labor como difusor de la cultura científica de su tiempo. Su aportación filosófica y científica es valiosa y original aunque aún escasamente estudiada, de ello da muestra la reciente edición moderna de sus obras y el hecho de que el estudio más completo de su obra de conjunto —hasta el momento, el único— fue escrito desde 1943, por Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Se cuenta con una biografía escrita por Hilarion de Coste, discípulo de Mersenne, que apareció apenas un año después de su muerte: *La vie du R. P. Marin Mersenne, Theologien, Philosophe et Mathematicien de l'Ordre des Peres Minimes*.

radical; por otra, mantiene un punto de vista conciliador con relación al silogismo aristotélico y, de manera principal, defiende que el conocimiento humano es factible, pero dentro de los límites acotados por las capacidades del raciocinio, las cuales impiden el acceso al conocimiento de sustancias.

De este modo, de acuerdo con Mersenne, sólo tenemos acceso a accidentes externos: cantidades, figuras, colores; la constitución interna de las cosas nos escapa. Si es así, el conocimiento científico nos entrega solamente relaciones entre los accidentes externos, a partir de los cuales establecemos leyes que explican el curso de los fenómenos naturales. Tales explicaciones portan una certeza moral o probable y la matemática es un instrumento o herramienta para soportar los productos de esta ciencia experimental.

En opinión de Robert Lenoble, autor del estudio más completo del pensamiento del padre mínimo, la propuesta metodológica de este filósofo natural del siglo XVII marca el nacimiento de la física mecanicista, así como la ruta que seguiría el desarrollo posterior de la ciencia positiva. En su examen de la epistemología de Mersenne, Lenoble afirma que la lógica de padre mínimo "es ya la de Descartes, más concreta que la lógica de Aristóteles, más racionalista que la de Gassendi y más juiciosa que la del canciller Bacon".[2]

En este escrito me interesa matizar la ubicación que propone Lenoble para este filósofo, pues considero exageradas algunas de sus valoraciones, entre otras, la de encontrar coincidentes las lógicas de Mersenne y Descartes. Por otra parte, es evidente que Mersenne no logra reunir sus diversos planteamientos metodológicos en una argumentación articulada y consistente, a través de una exposición destinada a tal fin, por lo que sería excesivo atribuirle el nacimiento de la ruta de la ciencia positiva, mérito que vale encontrar, a mi ver, no en un solo pensador, sino en el conjunto de perspectivas que abrieron paso a la nueva ciencia de la modernidad temprana. Ciertamente, los pronunciamientos del padre mínimo son importantes y certeros atisbos de la ruta empirista, que en sus obras escritas en forma de diálogo son puestos en labios de sus personajes, pero estas aproximaciones no alcanzan la dimensión de una propuesta articulada y sistemática. Asi-

[2] "*La logique de Mersenne […] est dèjá celle de Descartes, plus concréte que la logique d'Aristote, plus rationaliste que celle de Gassendi, plus judicieuse que celle du chancelier Bacon*". Lenoble, *op. cit*., p. 327.

mismo, en algunas de sus propuestas científicas sigue a renombrados filósofos, como en el caso de su trabajo en óptica, materia en la cual retoma, entre otros aspectos, la teoría de los colores de René Descartes.[3]

Por otro lado, es indispensable reconocer que son diversos los aciertos de Mersenne, escasamente reconocidos: se mantiene independiente de las influyentes propuestas cartesianas, muestra una perspectiva propia e independiente orientada hacia el empirismo, en la cual sustenta numerosos trabajos científicos en diversos campos bajo la perspectiva mecanicista,[4] siendo éste, sin duda, uno de sus más importantes méritos, sin soslayar, desde luego, su notable labor en la difusión de la cultura científica de su tiempo. Ésta le permitió tener temprano acceso a los trabajos de diversos matemáticos y filósofos, entre los que se encuentra Francis Bacon, de quien fue enérgico crítico —como lo veremos más adelante— en *La Vérité des sciences*, de 1625.

A continuación, caracterizo de manera sucinta el empirismo del padre mínimo, en cuyo contexto aloja su rechazo a las filosofías sustancialistas.[5] Posteriormente, veremos una aplicación de esta postura a través de la crítica demoledora que dirige nuestro autor a Bacon, derivada de su peculiar lectura del *Novum Organon*. Ésta nos muestra que la valoración que hace un filósofo a la obra de otro pensador de su tiempo, a menudo es distante del juicio que se emite de aquélla posteriormente. En efecto, dicha valoración suele ser el resultado de una diversidad de factores que condicionan, no pocas veces, desfavorablemente la recepción contemporánea de una propuesta. La proximidad temporal dificulta tener una mirada de conjunto

[3] Proposition XXIII, Expliquer la maniere dont se sont les couleurs et prouver qu'elles ne sont point diferentes de la lumiére, en Mersenne, *L'Optique et la Catoptrique*, pp. 49 y ss.

[4] En el terreno de la acústica, los trabajos de Marin Mersenne, sustentados en la matemática, fueron muy reconocidos. La obra que abre su investigación en el tema es *Traité de l'harmonie universal. Ou est contenu la Musique theorique & Pratique des Ancienes & Modernes, avec les causes des ses effets. Enrichie de Raisons prises de la philosophie, et des Mathematiques*.

[5] He tratado algunos rasgos del empirismo de M. Mersenne y su rechazo al conocimiento de sustancias, en el contexto de la ubicación que el padre mínimo da a la alquimia de su tiempo. Velázquez, "Marin Mersenne y la alquimia. La visión moderna de un saber neoplatónico", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez Zaragoza, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo...*, pp. 337 y ss.

merced a la cual apreciarla equilibradamente. En este caso, la opinión negativa que el padre mínimo dirigió a la obra de Bacon se derivó, fundamentalmente, de ver en éste a un acérrimo defensor del sustancialismo, lo cual le impidió identificar los rasgos empiristas del método propuesto en el *Novum Organon*, afines a su filosofía.

1. El empirismo de Marin Mersenne

La concepción epistemológica de Mersenne tiene un doble origen: teológico y experimental, pues aquélla se conforma bajo la influencia de sus convicciones religiosas y de su propia práctica científica.[6] De acuerdo con el padre mínimo, el conocimiento que Dios concede al ser humano es un medio para habitar el mundo, a través del conocimiento de sus leyes, las cuales no tienen por qué revelar su constitución real, ya que el conocimiento de ésta sólo le corresponde al creador y, para el propósito de la existencia humana, no se requiere más. Sin embargo, no por ello hemos de suponer que los conocimientos son inútiles, o imposibles, como lo consideran los escépticos (*pyrrhoniens*) a quienes Mersenne refuta. Podemos alcanzar la verdad, aunque no de sustancias, y aquélla ha de ponerse al servicio de la gloria divina. Así lo señala en su *Prefacio* a *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*: "Sólo deseo por todo reconocimiento, que cada uno ponga la verdad a su provecho, la cual, viniendo de Dios, debe ser ofrendada en su honor, por lo que me parece mal, de aquellos que tienen tan poco espíritu y juicio, que crean que la verdad de las Matemáticas es inútil, y que ésta no puede servir a la piedad y a la Religión: estoy seguro de que esta opinión sólo proviene de la ignorancia…"[7]

Poner la verdad al servicio de la fe y la religión es el propósito de su obra apologética, al inicio de su proyecto científico, a través de la cual Mersenne criticó también las —en su opinión— especulaciones de los filósofos naturalistas. En sus primeros trabajos, Mersenne condena las doctrinas de Pietro Pomponazi (1542-1525), Girolamo Cardano (1501-1576), Bernardino Te-

[6] Lenoble, *op. cit.*, p. 311; Popkin, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 203.

[7] Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, p. 113.

lesio (1508-1588), Tommaso Campanella (1568-1639) y Giordano Bruno (1548-1600) por alejarse tanto de la fe verdadera como de la razón, al promover las especulaciones vagas que caracterizan al animismo, el cual está presente de diversos modos, en el catálogo de los saberes ocultos: la cábala, la filosofía de los naturalistas y la defensa del alma del mundo. Saberes, todos ellos, sustentados en una metafísica de la naturaleza que mantiene la pretensión de alcanzar el conocimiento de sustancias. En esta dirección se ubica su crítica al panteísmo bruniano, en un elocuente pasaje de *L'Impiété des Deistes* de 1624 que, en vista de su importancia, citaremos *in extenso*:

> Primeramente, mantengo que la suposición de un alma universal no nos da más luz ni más facilidad para filosofar, pues si yo preguntara, por ejemplo, porqué el ámbar y el cristal atraen la paja, no sería más sabio ni estaría satisfecho si se me respondiera que es alma del mundo lo que produce ese efecto […] Además, no podemos ver sino la cantidad, la figura, la luz o el color de las cosas pero no percibimos los accidentes internos; y los externos que vemos, no están menos ocultos a nuestro espíritu que los internos; ¿de qué nos servirá, entonces, esta alma universal? […] [ya que] es necesario que los efectos exteriores provengan de causas interiores y que los diferentes efectos procedan de diferentes principios; pero no hay más que el primer principio, el cual, no obstante su unidad, puede producir tal multiplicidad y diversidad de efectos como le plazca, lo cual no podría hacer esta forma [alma] universal. Ciertamente, más me gustaría decir que no hay más que accidentes en el mundo y que Dios sería el principio universal que haría actuar, o actuaría en todas las cosas y que mantendría la composición de cada individuo […] más que introducir un alma universal…[8]

El pasaje nos permite apreciar que, una vez que se renuncia a articular los efectos con su causa íntima e inasible, es decir —en el lenguaje de Mersenne—, metafísica, la labor del verdadero filósofo natural será la de articular conjuntos de accidentes y, por medios experimentales, obtener regularidades que dan lugar a leyes. En la parte final del párrafo podemos ver que para sustentar su rechazo a toda explicación metafísica en el ámbito de la física, Mersenne se ve precisado a admitir una suerte de idealismo al estilo

[8] *Ibid.*, pp. 372-378.

berkeleyano: "Dios actuando directamente sobre los accidentes, prescindiendo de las sustancias".[9]

Esta propuesta se fue confirmando durante un largo proceso y, para acercarnos a algunos de sus detalles, es conveniente considerar sus afinidades y diferencias con otros pensadores. Aunque en sus trabajos iniciales Mersenne defiende la visión aristótelica en diversos aspectos, finalmente, la búsqueda de principios rechazada por Mersenne, lo aleja del estagirita.[10]

En *La verité des sciences…* Mersenne presenta un Aristóteles en crisis, cuestionado por algunas voces representativas de las tendencias de la época: la del escéptico, la del alquimista y la del filósofo cristiano, a través del cual escuchamos al propio padre Mínimo, quien, en defensa de Aristóteles, señala:

> […] no aprobamos la doctrina de Aristóteles en todas sus partes y […] no abrazamos su filosofía porque ella sea de Aristóteles, sino porque no encontramos nada más verdadero, que tenga una más bella continuidad, ni que sea más general y más universal. No la seguiríamos menos si fuese de Platón, de Anaxágoras o de Parménides porque no arrojamos el ojo a la persona, sino a su obra, y sobre el principal autor, que es Dios. Francesco Patrizzi se ha esforzado en desacreditar esta filosofía, pero no ha avanzado más que Basso, Gorlaee, Bodino, Charpentier, Hill, Olive y demás autores […] Aristóteles es un águila en filosofía, [ellos son] sólo como polluelos, que quieren volar antes de tener alas.[11]

En efecto, a pesar de que aquél defiende a los Peripatéticos de los golpes asestados por el escéptico y el alquimista, es posible afirmar que Aristóteles es el "gran perdedor" en esta obra, ya que incluso el filósofo cristiano acaba por reconocer que hemos de aceptar el aristotelismo pero provisionalmente, sólo a falta de algo mejor, pues desde luego es necesario considerar los errores en que éste incurre:

> Aristóteles se ha equivocado, en primer lugar, cuando ha dicho que el mundo era eterno, en el libro primero de su Física, capítulo cuatro […] ha querido probar las cosas que pertenecen a la Física por las Matemáticas,

[9] Lenoble, *op. cit.*, p. 312.
[10] *Ibid.*, p. 314.
[11] Mersenne, *op. cit.*, p. 204.

> pues viendo que el número matemático era infinito en potencia [...] ha concluido que el mundo era eterno e infinito, aunque él sabía que la grandeza sensible no puede estar compuesta de principios inteligibles, tal como lo son los principios de la matemática, como él mismo lo ha enseñado en el [libro] cuatro de su Física, capítulo primero. Sin embargo, hay quien dice que Aristóteles no ha puesto al mundo eterno sino a causa de que algunos dijeron que el mundo había sido producido por una generación natural...[12]

El Aristóteles del padre Mínimo es, como antes se anota, el que defiende un sector de la filosofía cristiana en la Modernidad temprana. Si consideramos que la obra se instala en el interior de un proyecto apologético, podemos entender su intención conservadora: mantener la imagen del gran filósofo que la teología católica había consagrado. En ese sentido, es posible encontrar numerosos pasajes. Sin embargo, la defensa de Aristóteles, en manos de Mersenne, es mesurada: Dios ha repartido la verdad de las ciencias entre diversos portadores del saber. Platón, Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Kepler, etcétera, nos han aportado algo de esa verdad, pero el único poseedor absoluto de ella es Dios mismo. El saber humano es, entonces, por su propia naturaleza, aproximativo.

Por otra parte, como antes se señala, Mersenne no admite la metafísica cartesiana, y en contraste, se sintió cercano al empirismo de Pierre de Gassendi y Thomas Hobbes. Como estos últimos, se ocupó arduamente del desarrollo de empresas científicas, procurando prescindir de la base metafísica. Pero su modelo de la práctica filosófica correcta es Galileo, quien en su consideración, más todavía que Gassendi y Hobbes, rehusa las discusiones inútiles. Aunque en sus primeras obras, apologéticas, Mersenne criticó a Galileo, tras el avance de su propuesta mecanicista, cambió notablemente su opinión de la filosofía de éste, en vista de su sustento matemático.[13]

Con relación a Descartes, es notable la independencia que mantiene nuestro autor en el tema del acceso a las sustancias, aún cuando tenga coincidencias con él en numerosos temas. Una importante afinidad es el carácter de certeza moral que ambos científicos confieren al conocimiento

[12] *Ibid*., p. 212.

[13] *Cf.* Garber, "On the Frontlines of the Scientific Revolution:...", en *Perspectives on Science*, vol. 12, núm. 2.

del mundo físico. Lenoble nos informa que ya desde 1623, en *Quaestiones in Genesim*, Mersenne confiere un estatuto de certeza moral o hipotética al afirmar que los sistemas de astronomía son modelos posibles de la máquina cósmica, sin que ninguno de ellos constituya un tipo de explicación necesaria.[14]

Paralelamente, Descartes defenderá el estatuto de certeza moral que cabe atribuir a diversos saberes científicos. En *El mundo. Tratado de la luz* (1630), donde Descartes plantea su célebre teoría de los vórtices, confiere a ésta un estatuto de certeza moral. Al ofrecer una explicación de la génesis del mundo, asume explícitamente la certeza moral de las hipótesis que le corresponde, pues las suposiciones se presentan: "como adecuadas para explicar todos los fenómenos y sin dedicarse en particular a examinar [su conformidad] a la verdad".[15] Por ello, afirma, "los astrónomos suelen cultivar este género de explicación pues, en este ámbito, hemos de contentarnos con obtener, del mismo, tan sólo una certeza moral, la cual es: […] *suficiente para regular nuestras costumbres o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* en relación con la conducta de la vida, aun cuando *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas*".[16] Como se aprecia, el carácter que ha de conferirse a la astronomía —entre otras ciencias— es el de sustentarse en una certeza moral, provisional y aproximativa. Mersenne y Descartes, en este tema, están de acuerdo; pero no es así en muchos otros.

Los primeros contactos de Mersenne con Descartes datan de 1623 y, en opinión de Lenoble, también el padre mínimo preparó un "discurso del método" desde su periodo apologético, pero sobre todo, a través de los cinco tratados tempranos, ya mencionados, que escribió entre 1629 y 1634. En la correspondencia que mantienen en este periodo, ambos pensadores abordan diversos temas particulares de matemáticas y de física, pero, cuando abordan temas de método, la comunicación es lacónica y sus visiones, a menudo, son divergentes.

Al respecto, debe mencionarse la serie de objeciones (Segundas objeciones) que, en la traducción francesa de las *Meditationes de prima philosophia*, eran atribuidas a "diversos teólogos y filósofos"; como es sabido, bajo esta etiqueta se encontraba el propio Mersenne, como lo revela él mismo

[14] *Quaestiones in Genesim*, col. 844, *apud* por Lenoble, *op. cit*., p. 314.

[15] AT IX 108. *Princip.*, 3a. Parte, art. 15; Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 128.

[16] AT IX 323. *Princip.*, 4a. Parte, art. 205; Descartes, *ibid*., pp. 411-412.

en su carta a Voecio del 13 de diciembre de 1643.[17] En estas objeciones, el padre mínimo critica la prueba cartesiana de la existencia de Dios a partir de su idea. Particularmente, dirige sus críticas a la naturaleza innata de la idea de Dios que defiende Descartes. En efecto, de acuerdo con Mersenne, la idea del ente sumamente perfecto podría provenir de la colección de perfecciones observadas en el hombre mismo, o en el mundo; o bien, a través de la educación. Adelantándose al *Ensayo* de Locke, de 1690, para Mersenne, la posesión de la idea innata de Dios se desmentiría, entre otros, por el argumento de la ausencia de esta idea en los pueblos "salvajes". Es interesante advertir que, algunos de los pasajes de las Segundas objeciones (1637), estaban ya presentes en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, de 1623. De este modo, podríamos ubicar a este pensador, defendiendo en las objeciones, una concepción desarrollada y sostenida desde su obra temprana, la cual lo enfrentó, ireconciliablemente, a Descartes.

En continuidad con su ataque a la metafísica cartesiana, el núcleo de la epistemología de Mersenne consiste en haber acotado los límites de la razón en su poder de establecer relaciones entre las constantes fenoménicas provenientes de procedimientos experimentales y sustentados por la matemática. En efecto, la razón nos permite corregir la subjetividad del conocimiento sensible y, para la obtención de relaciones, a su ver, no se requiere de la intuición de esencias. El papel de la razón no es otro, de acuerdo con el padre mínimo, que el de arbitrar los datos contradictorios de los sentidos y asentar leyes.

A través de su crítica a los escépticos es posible ubicar su escepticismo moderado o académico. En *La vérité des sciences*, Mersenne encuentra que el error de los escépticos (*pyrrhoniens*) es el de llamar conocimiento solamente a la apercepción de esencias, exactamente como los filósofos dogmáticos que ellos combaten.[18] Ahora bien, señala Mersenne, tienen razón en decir que sabemos pocas cosas, pero: "ese poco de ciencia es suficiente para servirnos de guía en nuestras acciones".[19] Pues, para que haya una

[17] Mersenne, *Correspondance*, pp. 373-374. Aquí, Mersenne se declara autor también de la sexta serie de objeciones. En Scribano, "Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes vía Vanini, Mersenne et Petit", en *Rivista di storia delle filosofía*, vol. 62-4, p. 677.

[18] Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, p. 13.

[19] *Ibid.*, p. 14.

ciencia verdadera, basta conocer, de una cosa "sus efectos, sus operaciones y su uso, por los cuales la distinguimos de cualquier otro individuo, o de las otras especies".[20] Este agrupamiento de percepciones es obra de la razón, pues, señala: "Diré aquí, solamente, que no confiemos en un solo sentido y tampoco en todos los sentidos tomados en conjunto, hay que servirnos de la razón, que no deja nada sin examinar…"[21]

Por otra parte, el sentido instrumental del conocimiento científico, sustentado en la certeza moral o probable de sus conclusiones, no desecha el silogismo como un procedimiento que permite ordenar y hacer explícitos nuestros pensamientos, aunque no sea un método de descubrimiento. Por ello, nos presta un inmenso servicio, que desconocen sus detractores. A propósito del silogismo, y en respuesta a la postura escéptica, afirma:

> No es necesario que responda a las razones que me ha aportado [el escéptico] contra la demostración, pues no ha considerado que la disposición de sus proposiciones [de Aristóteles] no sirve sino para conducirnos más claramente a la verdad y al conocimiento de las cosas que ignoramos; de otro modo, la sola proposición denominada mayor, sería suficiente para hacernos comprender la conclusión, si tuviéramos el espíritu tan claro como el de los ángeles…[22]

El razonamiento es, entonces, un sucedáneo de la imposible intuición de las esencias. El intelecto humano no alcanza tal intuición; "las operaciones de la razón" sirven para hacer aparecer las relaciones que los ángeles verían en un instante, y que nosotros tenemos que descubrir a través de arduos esfuerzos. Es la inducción, la confrontación de diversos datos sensibles, lo que permite articular nuestras observaciones. El silogismo, entonces, no se desecha, pues nos sirve para precisar los casos particulares: "y entonces nos servimos primeramente de la inducción en vez de establecer una proposición universal de manera que esta máxima general no tenga fuerza sino en virtud de la inducción precedente, de la que ella depende: es por lo que tomamos la proposición universal como una verdad establecida

[20] *Ibid.*, p. 15.
[21] *Ibid.*, p. 149.
[22] *Ibid.*, p. 196.

por la mencionada inducción, y de la cual no se duda, a fin de aplicarla a un tema particular del cual se dude".[23]

De acuerdo con Robert Lenoble, como antes mencionamos, esta propuesta es portadora del germen de todo el positivismo de épocas posteriores.[24]

De manera cercana a la apreciación de Lenoble, R. Popkin apunta que la actual visión científica, de acuerdo con la cual el conocimiento humano es acumulativo, aproximativo y de corte probabilista, excluyente de verdades definitivas acerca de la naturaleza de la realidad, tuvo su origen, durante el siglo xvii, en la *La verité des sciences*, de Mersenne. En esta obra, la postura del P. Mersenne ante el fiero "embate escéptico" de su tiempo, fue la de ofrecer "una *vía media* entre las tendencias completamente destructivas del *Nouveau Pyrrhonisme* y un dogmatismo discutible…"[25] De este modo, la famosa vía media de Mersenne consiste en asumir, señala Popkin, "que aun si las afirmaciones de los escépticos no pudieran refutarse, sin embargo, podríamos tener cierto tipo de conocimiento que no está en disputa, y que es todo lo que se necesita para nuestros propósitos en esta vida".[26] La *vía media*, de este modo, asume la fuerza de los argumentos escépticos y abandona así la pretensión de conocer sustancias; el conocimiento de la naturaleza, así como el matemático, no requieren fundarse en la existencia de entidades metafísicas trascendentes.

Antes de volver al tema de la valoración de R. Lenoble a propósito de la trascendencia del padre Mínimo —apoyada, como lo hemos visto, por Popkin, en el tema de la vía media—, veremos escuetamente la manera en que Mersenne ubica la filosofía de Francis Bacon (1561-1626) en la ruta de su crítica al sustancialismo.

2. Francis Bacon: un falso inovador

El capítulo XVI de *La Vérité des Sciences* aporta, como antes se menciona, en 1625, una reseña muy concisa de algunos aspectos del *Novum Organon*

[23] *Ibid.*, pp. 196-197.

[24] Lenoble, *op. cit.*, p. 312.

[25] Popkin, *op. cit.*, p. 201.

[26] *Ibid.*, p. 203.

de Bacon (1620), ahí se describe muy puntualmente la teoría de los ídolos. Sin duda, estos pasajes refrendan la importante labor de Mersenne como difusor del pensamiento científico de su tiempo, pues a la distancia de apenas cinco años de haber aparecido, la obra del padre mínimo daba a conocer los pormenores del *Novum Organon*, así como su visión crítica de ésta.

Con relación al canciller, la visión de Mersenne es contrastante. Por un lado, reconoce que Bacon "se esfuerza en encontrar medios propios para alcanzar el conocimiento de la naturaleza, y sus efectos".[27] Asimismo, encuentra muy bien la parte experimental de la propuesta "lo que encuentro bien en su doctrina es que hace todo tipo de experimentos [*experiencies*] para descubrir como [...] las plantas y los animales ejercen sus operaciones...";[28] sin embargo, Bacon se equivoca en un tema fundamental: su postura con relación a la asequibilidad de las sustancias.

La lectura de Mersenne a la obra de Bacon lo condujo a colocarla entre las filosofías que, en su opinión, equivocadamente, "colocan a las palabras por encima de los conceptos".[29] Así, Mersenne rechaza la afirmación del canciller, cuando éste señala, con relación a los ídolos del mercado, que "la mala imposición [de las palabras] obscurece el entendimiento".[30] En opinión de Mersenne, aceptar lo anterior implica asignar a las palabras mucho más de lo que a éstas concierne, pues ellas no gobiernan al concepto, por lo que es menester no olvidar "que importa muy poco cómo hablamos, siempre que entendamos lo que expresamos por nuestras formas de hablar, pues las palabras no significan sino lo que deseamos que signifiquen".[31] Para Mersenne, Bacon representa la tradición que es menester dejar atrás, aquella que defiende el carácter sustancial de las palabras a través de los gramáticas esencialistas que la modernidad filosófica ha de abandonar.

Al referirse a las influencias conceptuales que nuestro filósofo recibió a través de su formación escolástica, Peter Dear señala: "A diferencia del

[27] Lenoble, *op. cit.*, p. 206.

[28] *Ibid.*, p. 211.

[29] Me he ocupado de la crítica de Mersenne a las gramáticas esencialistas, en Velázquez, "La representación desustancializada: lenguaje y gramática en Marin Mersenne (1588-1648)", en *Representación en Ciencia y Arte*, vol. 4, p. 76.

[30] Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, p. 207.

[31] *Ibid.*, p. 209.

amigo de Mersenne, Gassendi, quien defendió el atomismo sólo como una hipótesis, Bacon presentó la estructura de la materia como si ésta se siguiera necesariamente del método mismo".[32] Este carácter de necesidad debía ser rechazado, así como obra de Bacon, en su conjunto; pues, en efecto, Mersenne ignoró que Bacon, a través de los ídolos de la tribu, planteaba, como él mismo, la certeza moral del conocimiento del mundo natural. Lejos de admitir esta cercanía, el padre mínimo consideró que las explicaciones de Bacon no diferían de las que podían extraerse de la "filosofía ordinaria". Al negar toda posible novedad y aportación al método inductivo propuesto por Bacon, Mersenne reitera su convicción del estatuto hipotético y probable que atañe propiamente al conocimiento: "podemos filosofar y razonar sobre todo lo que hay en el mundo, proponiendo diversos fenómenos y diversas suposiciones, como Ptolomeo y Copérnico lo han hecho, cuando han hablado de lo que acontece en los cielos…"[33] En efecto, en la voz del filósofo cristiano, Mersenne señala que "hay miles de otras concepciones que pueden tener todos los posibles fenómenos, por los cuales las acciones de las cosas naturales pueden ser explicadas".[34] No hay por qué considerar, pues, como únicas y verdaderas las opiniones de *Verulamius*.

En tal dirección, Mersenne subraya enfáticamente las líneas del aforismo XIX de la parte 2a. del *Novum Organon*, donde el canciller señala la envergadura de la tarea que concierne a su empresa: "igualar al entendimiento humano con las cosas y con la naturaleza".[35] Esta aspiración, inalcanzable, según Mersenne, lo lleva a afirmar que nunca llegaremos al punto de hacer nuestro entendimiento parecido a la naturaleza de las cosas, "por lo que creo que el propósito de *Verulamius* es imposible, y que esas instrucciones no serán causa de otra cosa más que de algunas nuevas experiencias, las cuales se podrían explicar fácilmente por la filosofía ordinaria".[36]

Al infructuoso afán que Mersenne ve en Bacon, de pretender penetrar la naturaleza de las cosas, se suman otros aspectos criticables. Entre ellos, el de defender una filosofía trivial, "propia de un escolar de la filosofía", al

[32] Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, p. 187.

[33] Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, p. 213.

[34] *Idem.*

[35] Bacon, *La Gran Restauración (Novum Organon)*, p. 232.

[36] Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, pp. 212-213.

referirse al "deseo que tienen los cuerpos de entremezclarse por miedo al vacío",[37] así como el hecho de que toma por innovaciones experimentos ya hechos, pero también introduce términos no requeridos. En la opinión de Mersenne, Bacon compuso un intrincado sistema, sin percatarse de los antecedentes al respecto, por lo que el mérito de su esfuerzo en el campo experimental parece desvanecerse. Y aún más, es, en suma, un falso innovador, mucho más sujeto a las antiguas formas de lo que él piensa. No aporta nada nuevo, sino palabras.

Al oponerse al canciller, Mersenne afianza su postura, pues afirma —observa Lenoble— que:

> [...] hay infinitamente más en el mundo que en todos nuestros conceptos, en todas nuestras experiencias. Nuestra ciencia es una cierta sistematización infinitamente preciosa, sobre todo para 'servirnos de guía en nuestras acciones'. Pero no es nada más. Jamás alcanzará lo concreto [...] como jamás ella penetrará el secreto de las esencias sino para engañarse ella misma. Debe permanecer en el terreno positivo de las leyes y de las relaciones, guiar nuestra acción en el sitio mismo en el que tenemos que actuar, dejando por debajo de ella la multiplicidad de lo concreto y por debajo las incognoscibles esencias.[38]

Comentario final

Con frecuencia, el historiador del pensamiento filosófico contrae una deuda con numerosos autores cuyo estudio se ha soslayado como consecuencia de mantener una visión historiográfica muy limitada, es decir, aquella que distingue "filosofías cumbre" de "filosofías subordinadas o secundarias". En efecto, la historiografía filosófica, en su dinámica, impide instalar en sitios inamovibles sus objetos de estudio, por lo que la mencionada escisión es objetada por los hechos. Otro efecto no deseable de esta oposición a menudo conduce a aplicar la estrategia de invertir los términos: los

[37] *Ibid.*, pp. 210-211.

[38] Lenoble, *op. cit.*, p. 333.

olvidados por la historia, habrían ocupar el sitio de los privilegiados; como manera de solventar el agravio histórico.

Esta estrategia de inversión, me parece, es la que aplica Robert Lenoble en algunas de sus valoraciones a la obra de Marin Mersenne, a quien, para ser reivindicado del rezago en que la historiografía filosófica lo ha confinado, siempre a la sombra de Descartes, se le coloca en el extremo opuesto, según la mencionada estrategia compensatoria. Así, Lenoble insiste en que la obra del padre mínimo marca la fecha de nacimiento de la física mecanicista, o bien que, según las palabras antes citadas: "La lógica de Mersenne […] ya es la de Descartes, más concreta que la lógica de Aristóteles, más racionalista que la de Gassendi y más juiciosa que la del canciller Bacon". Sin duda, la lectura minuciosa y detallada de Lenoble, su estupendo trabajo analítico de la obra de Mersenne, seguiría siendo valioso aún cuando no intentara declarar vencedores y perdedores en la historia del pensamiento. La estrategia de inversión no abona, finalmente, a la comprensión de aquélla, pues preserva la aplicación de cartabones impuestos por categorías historiográficas fijas que imponen criterios preestablecidos en el análisis de sus objetos de estudio. En efecto, la apreciación de los pensadores, a la luz de los diferentes contextos de estudio e investigación en el que ésta aparece, no ha de optar por el camino simplificador de las valoraciones polarizadas.

Por otra parte, cabe señalar que la lectura que Mersenne hace de Bacon posee un interés histórico notable, pues nos permite conocer un caso que ilustra las diferencias y discusiones entre pensadores coetáneos, así como las perspectivas desde las cuales evaluaron sus propuestas. En este complejo ambiente se gestaban las ideas que habrían de dar paso a la erección del mecanicismo durante la modernidad temprana. Por supuesto, la ubicación actual de estos protagonistas del naciente empirismo moderno, desde la visión de los analistas contemporáneos, nos permite considerar que eran menos las diferencias que las afinidades compartidas por Bacon y Mersenne, aunque —como hemos visto— estas últimas eran inexistentes para el padre mínimo. En mi opinión, un balance de la querella Mersenne-Bacon nos llevaría a admitir que, declarar vencedor y único receptor del reconocimiento del juicio histórico a uno de los contendientes, sería equivalente a ignorar el carácter colectivo de la empresa del conocimiento.

Crítica y reforma del conocimiento de las sustancias según la filosofía natural de Pierre Gassendi

Samuel Herrera Balboa
Universidad de La Frontera
samuelherrerabalboa@gmail.com

Leonel Toledo Marín
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
leontoledo@gmail.com

Abstract: Pierre Gassendi rejects the concept of substance: he criticized the notion of Aristotelian substance in his *Exercitationes* (1624); meanwhile in his *Disquisition* (1644), he argues against the Cartesian position. The authors of this chapter defend that Gassendi's argument against substance considers insufficient the argumentative strategies that only affirm the existence of substances; he demands arguments on the most fundamental structures of nature and phenomena strictly coming from experience. Gassendi's position argues the impossibility of accessing the substance and, therefore, the philosophical inconsistency that pretends to sustain anything on it. For these purposes, this chapter reviews Gassendi's nominalism, skepticism, and empiricism.

Introducción

Las propuestas críticas gassendianas contra la sustancia se desarrollaron tanto en las *Exercitationes*[1] de 1624, como en sus Objeciones a las

[1] Pierre Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624)/Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*. Trad. de Bernard Rochot. París, J. Vrin, 1959. En adelante citado como *Exercitationes…* El plan de esta obra era una exhaustiva crítica formulada desde un espíritu escéptico-radical respecto de la filosofía de Aristóteles. Se pretendía dejar en evidencia que otras posiciones filosóficas eran, a lo menos, tan razonables y probables como la del mismo Aristóteles. Si esto es viable, entonces nos permitiría plantear una suspensión del juicio valorativo respecto de qué tesis aceptar y

Meditaciones Metafísicas cartesianas contenidas en la *Disquisitio metaphysica*[2] de 1644. En cada una de estas obras la perspectiva crítica de Gassendi permaneció constante, especialmente, en lo que se refiere a las estrategias y a los supuestos filosóficos o más precisamente, epistémicos. En efecto, las críticas que encontramos a lo largo de la vida intelectual de Gassendi acerca de la substancia, de la esencia y de otras categorías escolásticas, parten de un desplazamiento de la cuestión desde el ámbito de la metafísica hacia consideraciones en torno a la teoría del conocimiento.

Junto con lo anterior debemos advertir que la propuesta gassendiana no trata de establecer *clasificaciones* acerca del tipo y del número de sustancias que encontramos en el mundo, sino de preguntarse si, en verdad, podemos conocer algo como las esencias o las sustancias. Esta interrogante debe tomar en cuenta las condiciones generales que nos imponen las facultades cognitivas y sus operaciones, tales como la abstracción o la inducción. En este sentido, podemos considerar que las asunciones gassendianas son parte de una tradición de largo aliento representada por las notas empiristas contenidas ya en la tradición aristotélica[3] y la nominalista,[4] así como las asunciones de Francis Bacon en el *Novum organum* (especialmente las del

cuáles rechazar. En el fondo, se sostiene que no tenemos criterios epistémicos con los cuales fundamentar la aceptación de una u otra tesis.

[2] *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa (1644)/ Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses.* Trad. de Bernard Rochot. París, J. Vrin, 1964. En adelante citado como *Disquisitio…*

[3] *Cf.* Grant, *The Foundation of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 141-148. Respecto a este tema ha sido sugerente el comentario de Manuel Correia, quien nos ha señalado que al interior de la misma escolástica encontramos corrientes conscientes de los límites explicativos de dicha filosofía.

[4] Gassendi (*Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624)/Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, p. 280) reconoce explícitamente su filiación nominalista en tanto él considera que, efectivamente, los universales son meramente los nombres comunes o también designados como apelativos. En términos generales para revisar ejemplos de esta posición nominalista. *Cf.* Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, pp. 57-63.

Libro I, XV y ss.),[5] y que se extienden en el célebre análisis lockeano en el *Ensayo sobre el entendimiento humano.*[6]

En las páginas siguientes expondremos las tesis gassendianas presentes en sus obras que nos dan cuenta de su perspectiva crítica del conocimiento de las sustancias. Primero, se abordarán los ejes de su discusión expuestos en las *Exercitationes*…, para después revisar cómo esos motivos filosóficos aparecieron también en su *Disquisitio metaphysica*.

1. La crítica gassendiana en las Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos

Recordemos que las *Exercitationes* es la primera obra de Gassendi publicada en 1624 y en ella intenta una crítica radical a la totalidad del sistema escolástico.[7] Este opúsculo está armado con los recursos que Gassendi adoptó del escepticismo pirrónico y que por cierto, se extiende en diversos grados como una constante de su pensamiento.

Según nuestro filósofo, la dificultad mayor del uso de conceptos tales como "substancia", "esencia", "forma" o "accidente" consiste en que, cuando tales nociones son empleadas en el contexto de la filosofía natural, nos percatamos de que éstas son abstracciones o generalizaciones postuladas a partir de observaciones deficientes de la naturaleza.

Nuestro autor sostiene que las abstracciones de aquello que los filósofos llaman "esencia" o "substancia" se obtienen por inducción, a partir de alguna característica aparentemente común a todas las instancias particulares, lo que, de acuerdo con los filósofos de la Escuela, se denominan

[5] *Cf.* Bacon, *New Organon*, p. 34. En el aforismo XV se lee la siguiente apreciación de la ciencia escolástica: "No hay nada verdadero en las nociones de la lógica ni de la física: ni 'sustancia', ni 'cualidad', ni 'acción', ni 'pasión', ni 'ser en sí mismo' son buenas nociones. Mucho menos 'pesado', 'ligero', 'denso', 'raro', 'húmedo', 'seco', 'generación', 'corrupción', 'atracción', 'repulsión', 'elemento', 'materia', 'forma' y demás. Todas son imaginarias y mal definidas".

[6] *Cf.* Lennon, *The Battle of Gods and Giants*, pp. 149-156, y Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*, pp. 182-194.

[7] *Cf.* Toledo y Herrera, "El escepticismo radical de Pierre Gassendi contra la filosofía natural de los aristotélicos", en *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofía*, vol. 37, núm. 1.

diferencias. Estas características comunes y, por ende, universales son en primer lugar obtenidas de las sensaciones: "[…] ¿Cómo pueden llegar a conocerse las diferencias? Por cierto que no se puede de otro modo que a través de los sentidos, por los cuales una inducción que, llevada naturalmente sobre todos los casos particulares, hace surgir también eso que da cuenta de la diferencia común".[8] Teniendo en cuenta el proceso de inducción que Gassendi describe en el párrafo anterior, trataremos de explicitar algunas de las posiciones críticas que se encuentran en sus *Exercitationes*.

1.1. El problema de la universalidad de la inducción

Podemos identificar una primera observación de Gassendi al conocimiento de las esencias relacionada con la supuesta universalidad con la que obtenemos la diferencia común. El autor francés sostiene que, cuando se trata de los fenómenos naturales o de establecer alguna propiedad general, no es posible revisar y examinar *todas* las instancias particulares y, por ello, no hemos de obtener algo estrictamente universal de éstas. Entonces, por más "representativa" que sea la muestra que estudiemos, no podemos garantizar que no haya algún caso que estemos pasando por alto o que estemos dejando de observar, el cual no se ajuste o incluso desmienta las notas comunes que hemos postulado.

Dado lo anterior, Gassendi señala que debemos considerar que la supuesta universalidad de nuestros conocimientos y la "certeza" que de ella obtenemos no es sino conocimiento limitado a ciertas observaciones "comunes", las cuales permanecen siempre en el nivel de lo particular[9] y que, a lo más, nos conducirán, no a la universalidad estricta, sino a una especie de probabilidad.

El ejemplo que ilustra el problema, dice Gassendi, es el de la racionalidad como atributo exclusivo del ser humano: ¿cómo sabemos, en verdad, que es una nota que sólo se presenta en la mente humana?, ¿se ha observado y estudiado el resto de los animales para descartar que también

[8] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624)/Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, p. 400.

[9] Gassendi, *op. cit.*, pp. 282-285: "*Siquidem Intellectus nil nisi singulare in rebus agnoscit*".

ellos pueden razonar? Dado el comportamiento que podemos atestiguar en algunos de los animales, ¿no es posible concebir la *probabilidad* de que también algunos de ellos razonen?[10]

Finalmente, el alegato gassendiano señala que, si el verdadero conocimiento de las esencias debe construirse desde las notas *universales*, y dado que los seres humanos no tienen manera alguna de garantizar dicha universalidad,[11] entonces no es posible sostener una verdad que no sea *probable* para la filosofía natural. Tal vez la inspiración de Gassendi en este examen sea el mismo Francis Bacon, quien indica la misma deficiencia en la conformación de las nociones abstractas de la filosofía de los aristotélicos.[12]

1.2. La esencia desde el análisis de las facultades cognitivas

Además, continúa Gassendi, "¿no es verdad que, a los ojos del mismo Aristóteles, la sensación se detiene sólo en los accidentes?"[13] Dado lo anterior, ¿de qué modo es posible que el intelecto sea el que aprenda las esencias? En esta segunda cuestión, es claro que el autor francés no se refiere a la cantidad de casos particulares que deben revisarse para que las abstracciones sean en verdad científicas, sino a las distintas facultades cognoscitivas que nos permiten tener noticia de los atributos que subyacen a los cambios y a los accidentes, a saber, el intelecto, la razón y el alma. Sobre tales facultades, sus alcances y sus atributos, Gassendi se preguntará una y otra vez a lo largo de sus obras. La existencia misma del intelecto como parte del alma se da por supuesta; mas, ¿qué conocemos con certeza del alma? Veamos un pasaje de las *Exercitationes*…

> Sin embargo, ¿conocéis la naturaleza íntima del alma racional?, ¿sabéis cómo ésta es engendrada y de qué sustancia está hecha?, ¿de qué [tipo de] existencia puede estar dotada esta cosa desprovista de cuerpo?, ¿cómo, siendo espiritual, está unida al cuerpo?, ¿cómo es influenciada por él?,

[10] Gassendi, *Exercitationes*, p. 400.

[11] *Ibid.*, pp. 412-422. "*Nullam haberi posse Propositionem universalem*".

[12] Bacon, *New Organon*, p. 37.

[13] Gassendi, *op. cit.*, p. 402.

> ¿cómo puede provocar las actividades corporales?, ¿cómo está distribuida por todo el cuerpo?, ¿cómo, estando entera en todo el cuerpo, también se encuentra en cualquier parte? [...].[14]

Más todavía, si concedemos por un momento que el alma y el intelecto existen, esto no nos solucionará las dificultades para este caso porque, una vez que hemos aceptado la tesis de que "nada hay en el intelecto que no haya estado previamente en los sentidos" (tal y como lo hace la misma tradición aristotélica),[15] tendremos problemas para explicar de qué modo la esencia misma, sin ser ésta objeto de los sentidos, puede penetrar o presentarse en el intelecto o en alguna otra facultad para formar parte del conocimiento universal y, en ese sentido, científico del mundo.

La discusión gassendiana, en este nivel de escepticismo referente a las facultades cognitivas, cuestiona los mecanismos por los que una supuesta "esencia", atravesando los sentidos "en secreto, bajo los accidentes",[16] llega al intelecto a través de la experiencia. Si los accidentes acompañan siempre a la esencia pero, en su camino al intelecto, no nos es posible percatamos de ésta, ¿acaso tiene sentido tomarla en cuenta? ¿No se vuelve así la noción de esencia un concepto sin poder explicativo y, por tanto, superfluo? Gassendi mismo se refiere en los siguientes términos al problema: "[...] Si por el contrario el intelecto, después de haber descartado todo fantasma, es capaz de conocer las diferencias y en consecuencia, la esencia de las cosas, entonces, yo le pregunto ¿por qué la diferencia o la esencia del imán, del pez torpedo o de otras cosas nos queda desconocida? ¿es verdad que oculta bajo los accidentes esta diferencia llega regularmente hasta nuestra sensibilidad?"[17]

Por tanto, para referirnos a los objetos de la naturaleza, nos es suficiente con indicar sus notas aparentes. Tal y como lo afirma Olivier Bloch, para Gassendi "todo conocimiento se funda sobre los sentidos: si el intelecto no

[14] Gassendi, *op. cit.*, p. 404. Notemos aquí la manera en que Gassendi se adelanta a los problemas típicos de la relación mente-cuerpo, que posteriormente figurarán en el dualismo cartesiano. Estas críticas escépticas serán repetidas en su *Disquisitio metaphysica*.

[15] *Ibid.*, p. 402.

[16] *Idem.*

[17] *Idem.*

trabaja más que con los datos sensibles, es imposible reconocer la esencia de las cosas".[18]

Intentando una respuesta a la dificultad anterior, y para defender la existencia de las esencias, un filósofo aristotélico puede afirmar que la naturaleza de los atributos esenciales es de una cualidad epistémica distinta a la de los datos de la experiencia y que, por tanto, podemos sostener que a cada facultad de conocimiento le corresponderá una clase determinada de objeto; de modo que, a los sentidos les corresponderían, propiamente, las apariencias y, al intelecto, le corresponderían propiamente las esencias. Pero es claro que, Gassendi apuntará que esta respuesta no solucionará nada, puesto que equivale a decir: "lo sensorial es captado por los sentidos, mientras que lo intelectual, por el intelecto". Este tipo de respuesta o de esquema explicativo será objeto de ironía durante la modernidad temprana, no sólo por Gassendi, podemos mencionar notablemente a Molière, quien se burlará de ella en "El enfermo imaginario".[19]

En las *Exercitationes* el objeto de la crítica escéptica gassendiana será la misma ciencia escolástica y sus pretensiones de conocer en el mundo desde las categorías y del despliegue lógico-demostrativo del análisis de lo natural.[20] En lo que sigue examinaremos cómo procede Gassendi en su polémica contra Descartes.

2. La crítica gassendiana a la substancia en la *Disquisitio*…

Si en las *Exercitationes* de 1624 el objeto de la crítica gassendiana es el aristotelismo, en su *Disquisitio* de 1644 Gassendi se enfrentará a la filosofía de René Descartes y, más precisamente, a las tesis contenidas en las *Meditaciones metafísicas* que son interpretadas por el cura francés como una nueva forma de dogmatismo, donde se defiende la existencia real de las entidades substanciales, tal como ocurriría con la afirmación carte-

[18] Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, p. 97.

[19] *Cf.* Hutchison, "Dormitive virtues, scholastic qualities, and the new philosophies", en *History of Science*, vol. 29, núm. 85.

[20] *Cf.* Gassendi, *op. cit.*, pp. 434-436: "*Quod nulla sit Scientia et maxime Aristotelea*".

siana de la existencia real de las verdades matemáticas. Según lo afirma Eduardo Díaz:

> [Gassendi] observa en Descartes la tentativa de construir una ciencia deductiva, una física, cuya base es la metafísica; a lo que presenta una crítica empirista, nominalista, y antropológica. Así una vez más no es la metafísica sino la metafísica con pretensión de ciencia lo que considera Gassendi un error; por lo que la intención de Gassendi no es oponer un materialismo sistemático a la metafísica sistemática de Descartes si no desvelar lo vacuo de los presupuestos filosóficos de esta metafísica.[21]

En lo que sigue daremos cuenta de la continuidad de las estrategias gassendistas que hemos expuesto anteriormente y que se expresan en la *Disquisitio* como críticas escépticas y antisubstancialistas.

2.1. El límite empirista para la filosofía natural

Recordemos nuevamente que, para el objetor de las *Meditaciones*, el conocimiento de la naturaleza tiene su inicio en el nivel de los datos de los sentidos y, en cualquier caso, la experiencia sensible debe someterse a una especie de “refinamiento”. Sin embargo, a través de este proceso de depuración, jamás lograremos tener acceso a la naturaleza íntima de las cosas o a las substancias.

La consideración de Gassendi sostiene que, si bien el contenido de nuestra representación de lo sensible es irrecusable, éste es ciertamente corregible y corresponde al orden epistémico de lo probable y de lo verosímil. Esta posición es justamente la que se enfrenta a la asunción cartesiana, la cual, según el objetor de las *Meditaciones*, establece un método que termina negando el valor del conocimiento sensible.

Al respecto, Gassendi argumenta con tres ejemplos de la experiencia sensible: el primero es el de la torre que vista a lo lejos tiene apariencia ovalada;[22] el segundo, de la regla que se encuentra, mitad en el agua y mitad

[21] Díaz Martín, *Pierre Gassendi: La afirmación de una nueva epistemología*, p. 100.

[22] Gassendi, *op. cit.*, pp. 46-47.

en el aire[23] y da la impresión de estar rota; el tercero, acerca de la posición que se percibe de los planetas en el orden astronómico.[24] En cada uno de ellos, el criterio para dirimir el engaño de los sentidos consiste en someterlos a prueba de la observación misma donde, en un caso nos acercamos a la torre para verificar su forma; en el otro, levantamos la regla por completo en el aire y vemos si está rota y, finalmente, el astrónomo mediante sus herramientas operativas y técnicas, dará cuenta de la posición aparente que los astros tienen. Si bien en los tres casos no tenemos la verdad íntima y eterna de la constitución de las cosas ni de las substancias —pretensión cartesiana—, al menos podemos adquirir algunos conocimientos que nos permiten ir mejorando nuestro acercamiento al mundo.

2.2. El error metodológico cartesiano

Si, tal y como lo hemos expuesto, el punto de partida gassendiano es la percepción de lo sensible; eliminar los sentidos en la investigación científica como Descartes lo pretende desde la "Primera meditación" es desviarse de un camino tan común y simple como ineludible, dados los límites naturales de nuestras facultades cognitivas.[25] Eliminar los datos de la experiencia es un error cartesiano que nos deja, finalmente, sin el "material" necesario para avanzar en el conocimiento de la naturaleza.[26]

Para Gassendi, la importancia de la reforma de la filosofía natural contrasta con la idea de un "supuesto" nuevo tipo de conocimiento que, desechando la experiencia, promulga la certeza metafísica cartesiana. En este sentido, Gassendi no creerá en la posibilidad de un inicio radical, absoluto, de la filosofía natural o de la metafísica, sin ninguna tradición antecedente.[27] Las mismas nociones de "sustancia", "intelecto", "alma", "luz natural", son inteligibles a la luz de los usos específicos que tienen dentro de los distintos esquemas explicativos en la filosofía; los mismos cambios de sentido

[23] *Idem.*

[24] *Ibid.*, pp. 54-55.

[25] *Ibid.*, pp. 30-31.

[26] *Cf.* Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*.

[27] Gassendi, *op. cit.*, pp. 36-37.

de los conceptos filosóficos se explican en oposición o reformulación de las teorías del pasado.[28] Inventar un lenguaje nuevo, negando la evidencia fundamental de los sentidos, no es más que el equivalente de la impostura y del artificio metodológicos.[29] De ahí que sea más conveniente partir de la asunción de que las ideas tienen su origen en los sentidos. Esta es una tesis que Gassendi sostendrá a lo largo de toda su obra: "todas las ideas que están contenidas en la mente, tienen su origen en los sentidos [...] el intelecto o la mente es una *tabula rasa* en la que nada está grabado o representado [antes de la sensación]",[30] dirá nuestro autor en su *Syntagma philosophicum*.

En la "Segunda meditación", Descartes usa el ejemplo de la cera y la eliminación de sus cualidades y atributos sensibles para mostrar que tenemos acceso y conocimiento de la substancia de la cera sólo a través del entendimiento (AT IX 26).[31] Pero, tal y como se prefiguraba desde las *Exercitationes,* Gassendi no está dispuesto a conceder que podemos ir más allá de la experiencia sensible y por tanto, el acceso intuitivo a la substancia es negado. El filósofo de Digne expresa su concepción de la siguiente forma: "conocer un atributo, o una propiedad, o un conjunto de propiedades, no es por tanto, conocer la substancia misma o la naturaleza. Todo lo que podemos saber es que, si tales o cuales propiedades se relacionan con una substancia u otra naturaleza, esto nos aparece por la observación y nos resulta evidente por la experiencia. *Uno no penetra en la substancia o en la naturaleza interior*".[32] Apurarnos a conceder entidades inmateriales en la filosofía, tales como las substancias o las esencias, nos puede conducir a laberintos todavía más difíciles de solucionar. Olivier Bloch observa al respecto:

> Recordemos aquí los temas desarrollados contra los aristotélicos en las *Exercitationes* y, después, contra Descartes en la *Disquisitio*: nuestros con-

[28] *Ibid.*, pp. 42-45.

[29] Por lo demás, "si en verdad fueran demostraciones, ¿a qué invocar el decreto de la Sorbona?" Gassendi, *op. cit.*, pp. 18-21.

[30] *Syntagma Philosophicum, Inst. Logicae, Pars prima, canon II. Opera omnia*, vol. I, p. 92; cabe consignar la traducción de Howard Jones, *Pierre Gassendi's Institutio Logica 1658*. Assen, Van Gorcum, 1981.

[31] René Descartes, *Méditations Métaphysiques.*

[32] Gassendi, *op. cit.*, pp. 186-189.

> ceptos y el entendimiento que los produce, de ningún modo deben ser tomados como medida del ser, como sucede en la filosofía aristotélica de la substancia, por la identificación entre las categorías lógicas y los géneros del ser o (como en el intelectualismo cartesiano), por la promoción de nuestras ideas al valor de esencias, y la posibilidad de pasar por la vía de las ideas de existencia, a la esencia, o de la esencia a la existencia.[33]

Así, en torno a las nociones o las ideas, Bloch, nos aclara que, para Gassendi "no hay sino conceptos que no son otra cosa que las herramientas [que el pensamiento] ha forjado para su uso" (*idem*). Por supuesto, estas asunciones se articulan con las actitudes nominalistas que Gassendi ha mostrado desde las *Exercitationes*. Veamos cómo esta actitud opera en su discusión con Descartes.

2.3. Nominalismo gassendiano versus *realismo cartesiano*

Parte del importante del esquema expresado en las meditaciones cartesianas se relaciona directamente con la propuesta de que el intelecto es la facultad que percibe la *existencia real* de las entidades matemáticas.[34] Frente a esto, Gassendi se preguntará: ¿no es todavía más complicado para la *filosofía natural* multiplicar entidades, suponer existencias reales que tienen un origen sobrenatural o inexplicable en términos de las propias capacidades humanas? Las observaciones de Gassendi sobre el alma en la *Disquisitio* de 1644, se continúan con las que había formulado veinte años antes, en sus *Exercitationes*. Olivier Bloch nota que, bajo esta crítica anticartesiana se encuentra la tradición nominalista:

> El nominalismo (una vez excluidas como "vacías" o vanas las categorías de la ontología substancialista o esencialista), conduce, en efecto, a ver en la realidad sólo cosas con sus propiedades; tales cosas y propiedades pueden ser conocidas exclusivamente a través del examen de la naturaleza, y no

[33] Bloch, *op. cit*., p. 161.

[34] Velázquez, "El estatuto de las verdades inmutables en las meditaciones cartesianas: ¿un platonismo redivivo?", en *El Hombre y la Máquina*, núm. 35, pp. 188-189.

> por una intuición del espíritu. Esta idea simple que hemos visto a Gassendi oponer a Descartes a lo largo de toda la *Disquisitio* [...], reivindica una ciencia positiva de la naturaleza, donde los conceptos son fundados por la observación y la experiencia, una ciencia ajena a las especulaciones vanas de la filosofía escolástica y, en particular, a las sutilezas de la "dialéctica".[35]

Además, ¿cómo podemos estar ciertos del estatuto del alma y del intelecto en particular cuando sólo podemos conocer sus operaciones?, ¿cómo debemos entender su existencia? En la obra contra las *Meditaciones metafísicas*, se pide también que Descartes considere la posibilidad de que los animales posean alma,[36] que suponga que ésta puede ser algún tipo de cuerpo tenue[37] o que el intelecto no sea más que la misma imaginación, con características más complejas.[38]

En la *Disquisitio metaphysica*, nuestro autor rechaza el ejemplo cartesiano del triángulo con el cual Descartes ha intentado demostrar la existencia de verdades matemáticas. Recordemos que dichas verdades son captadas sólo por el orden intelectual. En este contexto, Gassendi las critica en los siguientes términos: "El triángulo que tienes en tu mente es un tipo de regla [*regula*], por medio de la cual examinas si una cosa merece el nombre de triángulo; pero *no es necesario decir por ello que el triángulo es algo como una naturaleza real y verdadera* que se encuentra fuera del entendimiento: solamente que, después de haber visto triángulos materiales, nos hayamos configurado esta naturaleza y se haya vuelto común".[39]

Sin los materiales que aporta la experiencia empírica, las facultades del razonamiento no pueden, por sí mismas y sin referencia a los datos, producir algún juicio en torno a las verdades geométricas y, en particular, discriminar sobre las distintas propiedades de los triángulos.

Por ello Gassendi inquiere: ¿demostrar que el triángulo tiene propiedades que nos parecen "inmutables" nos obliga a aceptar su existencia "verdadera e inmutable"?, ¿no haber visto jamás un triángulo "perfecto",

[35] Bloch, *op. cit*., p. 163.
[36] Gassendi, *op. cit*., pp. 118-121.
[37] *Ibid*., pp. 88-91.
[38] *Ibid*., pp. 146-149.
[39] *Ibid*., pp. 470-471.

vale decir conformado por líneas "realmente rectas", es garantía de que el intelecto, por sí mismo, no puede conformar dicha figura?, ¿no habrá que detenerse y mirar con más cuidado *otras* posibilidades?, incluso, ¿podemos establecer claramente la distinción entre intelecto e imaginación?[40]

Además, ¿no es lo más propio de la filosofía natural considerar otras opciones de explicación? El reclamo de Gassendi se centra en el proceder mismo de la ciencia *humana* de la *naturaleza* que se establece en oposición a la ciencia angélica de las entidades sublimes, de ahí que la salutación irónica gassendiana a Descartes haya sido: "¡Oh, Mente!"

En el fondo lo que Gassendi demanda es una investigación sobre los niveles de operaciones del alma que vayan desde la mera experiencia empírica hasta la abstracción, así como de sus distintas funciones y de la relación que puede haber entre dichas operaciones, con tal de mirar si, al final, podemos dar cuenta de contenidos tan complejos como las ideas matemáticas *sin tener que asumir sus existencias reales e independientes del entendimiento*.[41]

3. Reflexión final

Ya en una carta a Mersenne de 1635, Gassendi había negado que podemos conocer las cosas inteligibles gracias a una especie de "intuición", particularmente, en lo que toca al tipo de existencia que poseerían los puntos matemáticos.[42] Gassendi también reclama a Descartes la legitimidad de este tipo de intuición intelectual. En suma, lo que conocemos de las verdades

[40] *Ibid.*, p. 370.

[41] En la obra posterior de Gassendi intitulada *Syntagma philosophicum*, el problema del valor epistémico y ontológico de las matemáticas se contrastará entre la idea de punto matemático y la idea de átomo: "*non mathematica puncta ese*"; Gassendi mantendrá su posición expresada en la *Disquisitio* aplicándola a la hipótesis atomista, allí no considerará al átomo como un punto geométrico-matemático. La imaginación o el ingenio matemático son instrumentos del sujeto que piensa para concebir y entender la realidad, mas la realidad no tiene por qué sujetarse a esas ataduras, y la naturaleza no tiene por qué ser matemáticamente tal como lo pensaría Descartes. *Cf.* Gassendi, *Opera Omnia*, p. 263.

[42] *Cf.* Rochot, "Une discussion théoretique au temps de Mersenne: Le problème de Poysson (1635-1636)", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, núm. 1,

matemáticas, así como la verdad en lo que toca al tipo de sustancia que es el alma, quedan suspendidos. Según Bloch:

> En esta oposición de la verdad "exterior" a la verdad "interior", el acceso a la cosa en sí nos es, por tanto, negado. Aún así, ¿puede avanzarse más en la cercanía con la teoría kantiana (por supuesto, guardadas todas las proporciones)? El fenomenismo que a menudo profesa Gassendi se apoya en la idea más o menos clara de una estructura propia del conocimiento que afecta a su objeto, ¿hay algo que en él pueda parecerse a una concepción trascendental? Algunos pasajes, sobre todo en la *Disquisitio*, podrían sin duda ser examinados en este sentido.[43]

A la sugerencia anterior, agregamos que Gassendi, tanto en sus *Exercitationes* como en la *Disquisitio*, se inscribe junto con Francis Bacon, Michel de Montaigne, Francisco Sánchez y Marin Mersenne, en una vía crítica y reformista de la epistemología y de la filosofía natural durante la modernidad temprana.

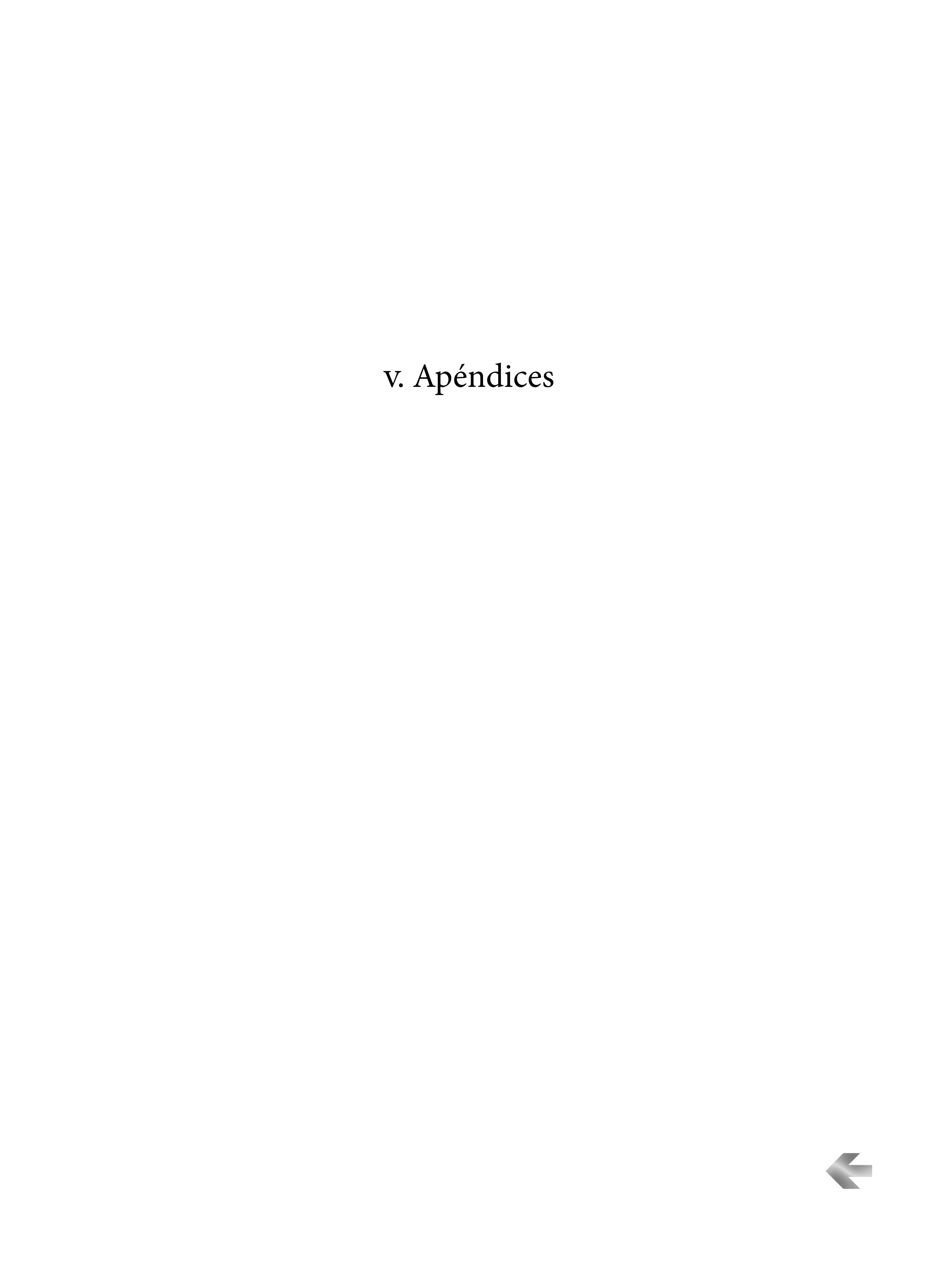
A lo largo de nuestro estudio de las posturas críticas de Gassendi contra la escolástica en las *Exercitationes*…, así como en sus propuestas anticartesianas de la *Disquisitio*…, podemos identificar asunciones escépticas, empiristas y nominalistas que son elementos metodológicos que tienden a la reformulación de la filosofía natural. Tal perspectiva de la investigación en la filosofía natural se extenderá a los análisis lockeanos, a los atomismos y escepticismos británico y francés, hasta el kantismo. El logro de esta labor intelectual que se extiende a lo largo de los siglos de la modernidad temprana fue una perspectiva crítica del conocimiento que delimitó el terreno de la filosofía natural, ubicando las nociones filosóficas tales como la esencia y la substancia, en su justo lugar (diciéndolo con J. L. Borges) de un subgénero de la literatura fantástica, a saber, la metafísica.[44]

---

pp. 80-89, y Rochot, "Gassendi et les mathématiques", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 10, núm. 1, pp. 69-78.

[43] Bloch, *op. cit.*, p. 98.

[44] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624)/Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, pp. 166-169.



v. Apéndices

Bibliografía

Abbagnano, Nicolás y Giovanni Fornero, *Diccionario de filosofía*. 4a. ed. Trad. de José Esteban Calderón *et al*. México, FCE, 2004.

Adam, Ch. y P. Tannery, *Opera*. París, Vrin, 1993. 11 vols.

Adams, P. Marcus, "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes *Meditations*", en *British Journal for the History of Philosophy*, 22(3), 2014, pp. 403-424.

Adams, R. M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Agustín, *Confesiones,* en *Obras completas*, t. II, libro IV, cap. XV. Madrid, BAC, 1979.

Agustín, *La ciudad de Dios,* en *Obras completas*, tt. XVI y XVII. Madrid, BAC, 1958.

Agustín, *La cuantidad del alma,* en *Obras completas*, t. III, cap. XVIII, 23. Madrid, BAC, 1963.

Agustín, *La inmortalidad del alma*, en *Obras completas*, t. III, cap. XI, 18. Madrid, BAC, 1963.

Agustín, *Las dos almas del hombre*, en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1986. Consultado en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/due_anime/index2.htm>.

Agustín, *Sobre la Trinidad,* en *Obras completas*, t. V. Madrid, BAC, 1956.

Alanen, Lili, *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Alanen, Lili, "On Descartes's Argument for Dualism and the Distinction between Different Kinds of Beings", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *The Logic of Being*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokio, D. Reidl, 1986.

Alic, Margaret, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo* XIX. México, Siglo XXI Editores, 2005.

Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*. París, Table Ronde, 2003.

Altini, C., *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Trad. de C. Longhini. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

Allen, Michael, "Ficino five substances and the Neoplatonist's Parmenides", en *Journal of the Medieval and Reinassances Studies*, vol. 12, núm. 1, 1982, pp. 18-45.

Allen, Michael, "Marsilio Ficino", en *Interpreting Proclus: from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Allen, Michael J. B., "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, núm. 2, abr.-jun., 1975, pp. 219-240.

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven, Yale University Press, 1987.

Angelelli, Ignacio, "Accidents III: The Ontological Square", en Barry Smith y Hans Burkhardt, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. i. Múnich, Verlag, 1991, pp. 12-13.

Angelelli, Ignacio, "En torno al 'cuadrado ontológico'", en *Anuario Filosófico*, 18, 1985, pp. 23-32.

Angelelli, Ignacio, *Studies on Gottlob Frege and traditional Philosophy*. Dordrecht, Reidel, 1967.

Anstey, Peter, *The Philosophy of Robert Boyle*. Londres / Nueva York, Routledge, 2000.

Anton, Johh, "Some Logical Aspects of the Concept of 'Hypostasis' in Plotinus", en *The Review of Metaphysics*, XXXI, 1977, pp. 258-271.

Aquino, Santo Tomás de, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de R. M. Spiazzi. Turín / Roma, Marietti, 1964.

Aquino, Santo Tomás de, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de P. M. Maggiólo. Turín / Roma, Marietti, 1965,

Aquino, Santo Tomás de, *Summa theologica*, I q. 3 a. 5. Madrid, bac, 1998.

Aristóteles, *Física*. Trad. de Ute Schmidt. México, unam, 2001.

Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.

Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2003.

Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.

Aristóteles, *Órganon*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995. 2 vols.

ARISTÓTELES, *The Complete Works of Aristotle*. Ed. de Jonathan Barnes. Princeton / Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991. 2 vols.

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Trad., introd. y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1982.

ARMSTRONG, David, *Nominalism and Realism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

ARTOLA BERRENCHEA, J. M., "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. extra, 1992, pp. 635-653.

ATHERTON, Margaret, *Women Philosophers of the early modern period*. Indianapolis, Hackett Publishing, 1994.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1984.

AUDI, R., *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, Akal, 2004. [Trad. de: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2a. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.]

AYER, A. J., *Hume*. Madrid, Alianza, 1988.

AYER, A. J., *Voltaire*. Trad. de M. Candel. Barcelona, Crítica, 1988.

AYERS, M., *Locke*, vol. 2, parte I: "Substance and mode". Londres, Routledge, 1991.

AYERS, M., "Substance: prolegomena to a realist theory of identity", en *The Journal of Philosophy*, 88, 1991, pp. 69-90.

AYERS, M., "The ideas of power and substance in Locke's philosophy", en *Philosophical Quarterly*, 25, 1977, pp. 1-27. Reimpreso en I. C. Tipton, ed., *Locke on Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 77-104.

AYERS, M. R., "Analytical Philosophy and the History of Philosophy", en J. Ree, M. R. Ayers y A. Westoby, eds., *Philosophy and its Past*. Harvester, Brighton, 1978.

AYERS, M. R., *Locke: Epistemology and Ontology. The Arguments of the Philosophers*. Londres / Nueva York, Ted Honderich / Routledge, 1993,

BACON, Francis, *La Gran Restauración (Novum Organon)*. Trad., introd. y notas de Miguel Á. Granada. Madrid, Tecnos, 2011.

BACON, Francis, *New Organon*. Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

BACON, Francis, *The Oxford Francis Bacon*. Oxford, Oxford University Press, 1996-2003. 15 vols.

Barnes, Jonathan, *Aristóteles*. Trad. de Martha Sansigre. Madrid, Cátedra, 1987.

Barnes, Jonathan, *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford, Oxford University Press, 1993.

Barnes, Jonathan, ed., *The Complete Works of Aristotle*, vols. i y ii. Princeton, Princeton University Press, 1995.

Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*. Londres, Routledge, 1982.

Barnouw, Jeffrey, "Hobbes's Psychology of Thought: Endeavour, Purpose and Curiosity", en *History of European Ideas*, vol. 10, núm. 5, 1989, pp. 519-545.

Bassi, Simonetta, "Metamorfosi della magia di Giordano Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

Bayle, Peter, "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, vol. v. Londres, Routledge / Thormnes Press, 1997.

Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Ed., introd. y trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2010.

Beere, Jonathan, "Counting the Unmoved Movers: Astronomy and Explanation in Aristotle's *Metaphysics* XII.8", en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 85.1, 2003, pp. 1-20.

Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*. Barcelona, Riopiedras, 1998.

Benítez, Laura, comp., *De la filantropía a las pasiones*. México, unam, ffl, 1994.

Benítez, Laura, comp., *Homenaje a René Descartes*. México, unam, ffl, 1993.

Benítez, Laura, comp., *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*. México, unam, enp, 1993.

Benítez, Laura, "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, 1986, mayo, pp. 23-34.

Benítez, Laura, *El mundo en René Descartes*. México, unam, 1993. (Cuaderno núm. 59)

Benítez, Laura, "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comp., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, unam, iif, 1993.

Benítez, Laura, José Antonio Robles y Carmen Silva, comps., *El problema de Molyneux*. México, unam, iif, 1996.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, comps., *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*. México, unam, ffl, 1999.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, comps., *Homenaje a Margaret Wilson*. México, unam, iif, 2004.

Benítez, Laura y José Antonio Robles, comps., *Percepción: colores*. México, unam, iif, 1993.

Benítez, Laura y José A. Robles, "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. Madrid, Trotta / csic, 1994, pp. 111-132.

Benítez, Laura, Zuraya Monroy y José Antonio Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México, unam, Facultad de Psicología, 2004.

Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 2 vols.

Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*. México, unam, 1998.

Bennett, Jonathan, "Spinoza's metaphysics", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.

Bennett, Jonathan, "Substratum", en *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1998, pp. 197-215. Reimpreso en V. Chappell, ed., *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 129-148.

Bennett, Jonathan, *Un estudio de la ética de Spinoza*. Trad. de José Antonio Robles. México, fce, 1990.

Berkeley, George, *Philosophical Commentaries*, vol. 1: *The Works of George Berkeley*. Edimburgo, Bishop of Cloyne / Nelson & Sons, 1948-1957.

Berkeley, George, *Principles, Draft, Dialogues, Correspondence*, vol. 2: *The Works of George Berkeley*. Edimburgo, Bishop of Cloyne / Nelson & Sons, 1949, [1948-1957].

Berkeley, George, *The Works of George Berkeley*. Ed. de Alexander Campbell Fraser. Oxford, Clarendon, 1901. 4 vols.

Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1992.

Berkeley, George, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Trad. de C. Cogolludo. Madrid, Alianza, 1990.

Bertalanffy, L., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Trad. de J. Almela. México, fce, 1976.

Bérulle, *Opuscules de piété* (Opúsculo XXII: "De la création de l´homme"). París, Aubier, 1944.

Bettcher, Talia Mae, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*. Londres, Continuum, 2008.

Beuchot, M., "La substancia en la metafísica de Francisco Suárez", en *Seminarios de Filosofía*, vol. 8, 1995, pp. 243-257.

Beyssade, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. París, Flammarion, 1979.

Beyssade, Jean-Marie, "La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie?", en *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. París, Seuil, 2001.

Beyssade, Jean-Marie, "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. París, PUF, 1983.

Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Bloch, Olivier, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1971.

Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pretextos, 2008.

Boas, Marie, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*. Millwood, N. Y., Kraus Reprint, 1976.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. Trad. de M. Escrivá de Romani. México, FCE, 1995.

Boeri, Marcelo, *Aristóteles. Física I-II*. Buenos Aires, Biblos, 1993.

Boeri, Marcelo, *Aristóteles. Física VII-VIII*. Buenos Aires, Biblos, 2003.

Bonelli, Magdalena, ed., *Physique et métaphysique chez Aristote*. París, Vrin, 2012.

Boutroux, É., *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (tesis latina). Trad. francesa de G. Canguilhem. *Des vérités éternelles chez Descartes*. París, Vrin, 1985.

Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L'ideé d'animisme universel*. París, Vrin, 1992.

Boyle, Robert, "The Sceptical Chymist", "The Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy" y "The Vulgarly Received Notion of Nature", en Robert Boyle, *The Works of Robert Boyle*. Ed. de Michael Hunter y Edward B. Davis. Londres, Pickering & Chatto, 1999-2000. 14 vols.

Brandt, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*. Barcelona, [s. e.], 1972.

Brehier, Emile, *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *Desde la antigüedad hasta el siglo* xvii. Madrid, Tecnos, 1998.

Brehier, Emile, *Historia de la filosofía*. Vol. 2: *Siglos* xviii-xx. Madrid, Tecnos, 1998.

Broad, C. D., *Leibniz: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Broad, Jacqueline, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Brown, Deborah, *Descartes and the passionate mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Brown, Stuart, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. Londres / Nueva York, Routledge, 1996. (Routledge History of Philosophy, vol. v)

Bruger, W., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder, 2005.

Bruno, Giordano, *Cábala del caballo Pegaso*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1990.

Bruno, Giordano, *De immenso et innumerabilibus*, en Giordano Bruno, *Opera latine conscripta, 1879-1962*, ed. de Francesco Fiorentino *et al.*, Nápoles / Florencia, 1879-1891, 3 vols. en 8 tt. Reproducción anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1961-1962 (vols. i, 1-2).

Bruno, Giordano, *De immenso et innumerabilibus*, en Giordano Bruno, *Opere latine conscripta*. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1962.

Bruno, Giordano, *De la causa, el principio y el uno*. Trad., introd. y notas de Miguel Á. Granada. Madrid, Tecnos, 2018.

Bruno, Giordano, *De la magia. De los vínculos en general*. Trad. de Ezequiel Gatto y Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2007.

Bruno, Giordano, *De magia naturali*, en *Opere magiche*. Edición dirigida por M. Ciliberto, a cargo de S. Bassi, E. Scapparone y N. Tirinnanzi. Milán, 2000.

Bruno, Giordano, *De vinculis in genere*. Introd. y trad. de Ernesto Schettino. México, Pax México, 2008.

Bruno, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*. Trad., introd. y notas de Miguel Á. Granada. Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Bruno, Giordano, *El Sello de los Sellos*. Trad. de Alicia Silvestre. Zaragoza, Libros del Innombrable, 2007.

Bruno, Giordano, *Expulsión de la bestia triunfante*. Trad., introd. y notas de Miguel Á. Granada. Madrid, Alianza Universidad, 1989.

Bruno, Giordano, *La cena de las Cenizas*. Trad., introd. y notas de Miguel Á. Granada. Madrid, Tecnos, 2015.

Bruno, Giordano, *La expulsión de la bestia triunfante*. Trad. de Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas. México, cnca, 1991.

Bruno, Giordano, *Las sombras de las ideas*. Trad. de Jordi Raventós. Madrid, Siruela, 2009.

Bruno, Giordano, *Los heroicos furores*. Trad. de María Rosario González Prada. Madrid, Tecnos, 1987.

Bruno, Giordano, "Sobre magia", en *Mundo, magia, memoria*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Butts, R. E. y J. C. Pitt, *New perspectives on Galileo*. Boston / Holanda, D. Reidel, 1978.

Calvo Martínez, José Luis, *Aristóteles. Física*. Madrid, csic, 1996.

Cámara, María Luisa de la, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", en *Revista de Filosofía*, núm. 22, 1999, pp. 129-141.

Cámara, María Luisa de la, "Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 11. Ciudad Real, 2000.

Camps, Victoria, ed., *Historia de la ética*, vol. 2: *La ética moderna*. Barcelona, Crítica, 1992.

Canone, Eugenio, ed., *Bruno redivivus: Momenti della fortuna di Bruno nel* xix *secolo*. Pisa / Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

Canone, Eugenio, "Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: L'orizzonte filosófico della magia e dell'ermetismo", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*. México, fce, 1965.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*. México, fce, 1986. 3 vols.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*. México, fce, 2002.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas*. México, fce, 1976. 3 vols.

Cavendish, Margaret, *Observations upon experimental philosophy*. Ed. de Eilleen O' Neill. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Celenza, Christopher, "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life", en *Critical Inquiry,* 39.2, 2013, pp. 367-401.

Chappell, V., ed., *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

Charles, Sébastien y Syliane Malinowski-Charles, dir., *Descartes et ses critiques*. Quebec, pul, 2011. [París, Hermann, 2014.]

Charlton, William, *Aristotle's Physics. Books I and II*. Oxford, Oxford University Press, 1970.

Chaui, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. San Pablo, Companhia das Letras, 1999.

Chaui, Marinela, "Política y profecía", en Marinela Chaui, *Política en Spinoza*. Trad. de F. Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004, pp. 15-86. [287]

Chisholm, R., "The observability of the self", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 31, 1994, pp. 7-21. Reimpreso en *Self-Knowledge*. Ed. de Q. Cassam. Oxford, Oxford University Press.

Clarke, Samuel, *Works. Vol. II*. Londres, John and Paul Knapton, 1738-1742.

Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, verano, 2014. Ed. de Edward N. Zalta. url = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-metaphysics/>.

Cohen, S. Marc, "Predication and Ontology: *The Categories*", University of Washington, 2008, url = <https://faculty.washington.edu/smcohen/433/catlec.pdf/>.

Cohen, S. Marc, "Substance", en G. Anagnostopoulos, ed., *A Companion to Aristotle*. Oxford, Blackwell, 2009, pp. 197-212.

Collins, Ardis, *The secular is sacred: platonism and thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. La Haya, M. Nijhoff, 1974.

Copleston, F., *Historia de la filosofía*, tt. 4 y 5. México, Ariel, 1991.

Costa, Margarita, *La filosofía británica en los siglos xvii y xviii. Vigencia de su problemática*. Buenos Aires, Fundec, 1995.

Coste, Hilarion de, *La vie du R. P. Marin Mersenne, Theologien, Philosophe et Mathematicien de l'Ordre des Peres Minimes*. París, Sebastien Cramoisy, 1649.

Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*. Blackwell, 1993.

Cottingham, John, "Cartesian Trialism", en *Mind*, nueva serie, vol. 94, núm. 374, abril, 1985, pp. 218-230.

Cottingham, John, *Descartes*. Trad. de L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha y M. Rudoy. México, unam, ffl, 1995.

Cottingham, John, *The Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

Couprie, D. L., R. Hahn y G. Naddaf, *Anaximander in context. New studies in the origins of greek philosophy*. Nueva York, State University of New York Press, 2002.

Crane, T. y K. Farkas, eds., *Metaphysics: A Guide and Anthology*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics*. Londres / Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

Cusa, Nicolas de, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*. Introd., trad. y notas de Ángel Luis González. Pamplona, Eunsa, 2008.

Dear, Peter, *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1988.

De Echandía, Guillermo, *Aristóteles. Física*, Madrid, Gredos, 1995.

Defez i Martín, Antoni, "Hobbes y el problema del realismo metafísico", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35. Universidad Complutense, 2002, pp. 273-296. Disponible en <http://www.infofilosofia.info/defezweb/hobbes.pdf> (4/5/15).

Del Prete, Antonella del, "'Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part': L'omnicentrisme chez Giordano Bruno", en F. Tinguely, ed., *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève* (28-29 de septiembre de 2006). Ginebra, Droz, 2008, pp. 33-47.

Delamarre, Alexandre, "Du consentement. Remarques sur *Les Passiones de l'âme*", en aa. vv. *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquie*. París, Vrin, 1983.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2006.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. de A. Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. de H. Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Descartes, René, *Descartes, Œuvres Philosophiques*. Ed. de F. Alquié. París, Garnier, 1963-1973. 3 vols.

Descartes, René, *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 2012.

Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1975. (Col. Austral)

DESCARTES, René, *El mundo o Tratado de la luz*. Trad. de L. Benítez Grobet. México, UNAM, 1986.

DESCARTES, René, *El mundo. Tratado de la Luz*. Trad. de S. Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.

DESCARTES, René, *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, CNCA, 1993.

DESCARTES, René, *Las pasiones del alma*. Trad. de T. Onaindia. San Juan, Puerto Rico, Biblioteca Edaf, 2005.

DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía*. Introd., trad. y notas de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

DESCARTES, René, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introd., trad. y notas de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid, Gredos, 2007.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*. París, Garnier-Flammarion, 2010.

DESCARTES, René, "Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: 'Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser'", en *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

DESCARTES, René, *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olazo y T. Zwanck. Buenos Aires, Charcas, 1980.

DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, CNRS / Vrin, 1964-1974. 11 vols. [Ed. original: París, Cerf, 1897-1913.]

DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, vol. 9. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

DESCARTES, René, *Oeuvres et Lettres*. Presentación de André Bridoux. París, Gallimard, 1953.

DESCARTES, René, *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona, Planeta, 1984.

DESCARTES, René, *Tratado del hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Descartes, René, *Tres cartas a Martin Mersenne* (primavera de 1630). Edición bilingüe. Madrid, Encuentro, 2011.

D'Hoine, Pieter, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by Neoplatonic Commentator", en *Phronesis*, vol. 56, Issue 3, 2011, pp. 262-307.

Díaz Herrera, Patricia, "Substancias, accidentes, modos y distinciones en Francisco Suárez". Ponencia leída el 7 de abril de 2014, en el marco del Coloquio La Sustancia en la Aurora de la Modernidad: Renacimiento y Modernidad. Congreso "Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época". Morelia.

Díaz Martín, Eduardo, *Pierre Gassendi: la afirmación de una nueva epistemología*. Granada, Universidad de Granada, 1989.

Dicker, Georges, *Berkeley's Idealism. A Critical Examination*. Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Diógenes, Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, t. ii. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.

Domínguez, Atilano, comp., *Biografías de Spinoza*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1995.

Domínguez, Atilano, "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", en *Sefarad*, XXXVIII, 1978, pp. 107-141.

Domínguez, Atilano, *Spinoza (1632-1677)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Duncan, Stewart, "Hobbes's Materialism in the Early 1640s", disponible en <http://users.clas.ufl.edu/sdrd/papers/duncan-hobbes1640s.pdf> (4/5/2015).

Durie, Robin, "Immanence and Difference: Toward a Relational Ontology", en *Southern Journal of Philosophy*, Sum 02. 40(2), pp. 161-189.

Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. y ed. de Bernabé Navarro. México, unam, 1990.

Ebbersmeyer, Sabrina, ed., *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín, W. De Gruyter, 2012.

Eggers, C. y V. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 2001.

Emmanuel, S. M., *Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Enfield, W., *The History of Philosophy*. Londres, J. F. Dove, 1819.

Espinosa, Luciano, "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y M. L. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-369.

Espinosa, Luciano, "Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario, Spinoza*, núm. 6. Ciudad Real, 1996. [También en la red.]

Espinosa, Luciano, "Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en E. Fernández y M. L. de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

Espinosa Rubio, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

Fernández García, Eugenio, "Hegel ante a Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica,* vol. xvi. Madrid, 1981, pp. 31-88.

Fernández García, Eugenio, *Potencia y razón en B. Spinoza*. Madrid, Universidad Complutense, 1988. [Tesis doctoral.]

Fernández, P., *Historia antigua universal II: el mundo griego*. Madrid, uned, 2014.

Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid, Alianza, 1982.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1998. 4 vols.

Ficino, Marsilio, "In Parmenidem", en *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum*, tomo segundo. París, Guillaume Pelé, 1641.

Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, vol. i. Londres, The I Tatti Renaissance Library, 2001.

Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, vol. 1. Trad. de Michael Allen y John Warden. Ed. del texto latino James Hankins y William Bowen. Cambridge, Harvard University Press, 2001.

Ficino, Marsilio, *Theologia platonica de immortalitate animorum*. Ed. de R. Marcel. París, Les Belles Lettres, 1964. 3 vols.

Filópono, *In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*. Berlín, Reimer, 1887-1888. 2 vols.

Filópono, *On Aristotle Physics 2*. Trad. y notas de A. Lacey. Londres, Duckworth, 1993.

Flemming, N., "On Leibniz on subject and substance", en *The Philosophical Review*, 96, 1987, pp. 69-95. [Reimpreso en Woolhouse, 1994, pp. 104-27.]

Foisneau, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. París, puf, 2000.

Foisneau, L. y G. Wright, eds., *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milán, Franco Agnelli, 2005.

Foisneau, L. y T. Sorell, eds., *Leviathan After 350 Years*. Oxford, Clarendon Press, 2004.

Foster, John, *The Immaterial Self*. Londres / Nueva York, Routledge, 1991.

Frankfurt, H. G., *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Nueva York, Doubleday, 1972.

Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986.

Gabbey, Alan, "Spinoza's natural science and methodology", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 142-191.

Galilei, Galileo y Johannes Kepler, *El mensaje y El mensajero sideral*. Trad. de C. Solís. Madrid, Alianza, 1984.

Garau, Rodolfo, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, 2014, pp. 479-494.

Garber, Daniel, "Descartes contra los Materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica", en François Jaran, ed., *De la metafísica a la antropología: reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia, Colección Filosofías, 2014, pp. 17-37.

Garber, Daniel, "Descartes contre les matérialistes, ou comment la confrontation de Descartes avec le matérialisme lui a fait rejeter la métaphysique", en S. Charles y S. Malinowski-Charles, dir., *Descartes et ses critiques*. Quebec, pul, 2011, pp. 95-114.

Garber, Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian philosophy throught Cartesian science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Garber, Daniel, *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Garber, Daniel, *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 2009.

Garber, Daniel, "On the Frontlines of the Scientific Revolution: How Mersenne Learned to Love Galileo", en *Perspectives on Science*, vol. 12, núm. 2, verano, 2004, pp. 135-163.

Garber, Daniel, "The Frontlines of the Scientific Revolution: How Mersenne Learned to Love Galileo", en *Perspectives on Science*, vol. 12, núm. 2, 2004, pp. 135-163.

Garber, Daniel y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Reino Unido / Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

Garber, Daniel y Steven Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

García Sánchez, E., *John Locke (1632-1704)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

García Yebra, Valentín, *Aristóteles. Metafísica*. Madrid, Gredos, 1990.

Garrett, A., *Meaning of Spinoza's Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gassendi, Pierre, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa (1644) / Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*. Trad. de Bernard Rochot. París, J. Vrin, 1964.

Gassendi, Pierre, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624) / Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*. Trad. de Bernard Rochot. París, J. Vrin, 1959.

Gassendi, Pierre, *Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman / Verlag Günter Holzboog, 1964.

Gassendi, Pierre, *Pierre Gassendi's Institutio Logica 1658*. Trad. de Howard Jones. Assen, Van Gorcum, 1981.

Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intelectual Biography*. Oxford, Clarendon Press, 1998.

Gaukroger, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Gennaro, R. y C. Huenemann, eds., *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Giancotti, E., ed., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Nápoles, Bibliopolis, 1992.

Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. París, J. Vrin, 1949.

Gill, M. L., *Aristotle on Substance*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

Gómez de Liaño, I., Introducción a *De la Causa, Principio y Uno*, en G. Bruno, *Mundo, magia, memoria*. Trad. de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

González, Rush, "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia*, 16, 3, 2010, pp. 235-246.

Gouhier, Henri Gaston, *Cartesianisme et augustinisme*. París, J. Vrin, 1978.

Gouhier, Henri Gaston, *La pensée métaphysique de Descartes*. París, J. Vrin, 1962.

Gourinat, Jean Baptiste, "Le premier moteur selon Physique VIII et Métaphysique Λ: physique et philosophie première", en Magdalena Bonelli, ed., *Physique et métaphysique chez Aristote*. París, Vrin, 2012, pp. 175-206.

Granada, Miguel Á., "'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio", en *Letture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo 1996.1997*. Ed. de E. Canone. Pisa / Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 151-188.

Granada, Miguel Á., *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona, Herder, 2000.

Granada, Miguel Á., "'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno", en *Bruniana & Campanelliana*, 5, 1999, pp. 305-331.

Granada, Miguel Á., "Giordano Bruno, *De immenso*, I, 1-3, con alcune riflessioni su Bruno e Schopenhauer", en Massimiliano Traversino, ed., *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*. Nápoles, Editrice Domenicana Italiana, 2015.

Granada, Miguel Á., “Giordano Bruno et la Stoa. Une présence non reconnue de thèmes stoïciens?”, en P.-F. Moreau, ed., *Le Stoïcisme au xvie et xviie siècles. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. París, Albin Michel, 1999, pp. 140-174.

Granada, Miguel Á., “Giordano Bruno y la eternidad del mundo”, en *Doxa*, 31, 2013, pp. 349-372.

Granada, Miguel Á., “Il rifiuto della distinzione fra potentia absoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno”, en *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, 1994, pp. 495-532.

Granada, Miguel Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona, Herder, 2005.

Granada, Miguel Á., “Synodus ex mundis”, en E. Canone y G. Ernst, eds., *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, vol. ii. Roma, Fabrizio Serra, 2010, pp. 142-154.

Granada, Miguel Á., *Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona, Herder, 2002.

Grant, Edward, *The Foundation of Modern Science in the Middle Ages*. Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

Greaves, A. M., *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

Grene, Marjorie, *Descartes*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*. París, puf, 1986.

Gueroult, Martial, *Spinoza: Dieu, (Éthique, 1)*. París, Aubier-Montaigne, 1968.

Gueroult, Martial, *Spinoza: L'Âme (Éthique, 2)*. París, Aubier-Montaigne, 1974.

Guilherme, Alex, “Filosofía de Spinoza”, en *Revista Conatus*, vol. 2, núm. 4, diciembre, 2008, pp. 19-24.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. de Javier Palacio. Madrid, Siruela, 2006.

Hahn, Robert, *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. Nueva York, State University of New York Press, 2001.

Harris, James A., *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2005.

Hartmann, N., *Aristóteles y el problema del concepto; Sobre la doctrina del eidos en Platón*. México, unam, Centro de Estudios Filosóficos, 1964.

Hattab, Helen, *Descartes on Forms and Mechanisms*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

Hattab, Helen, "Suárez Last Stand for the Substantial Form", en B. Hill y H. Lagerlund, eds., *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 101-120.

Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, 3. México, fce, 1979.

Henry, Julie, "Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon, ens, 2013.

Hernández, José María, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002.

Heródoto, *Historia: Libros III-IV*. Madrid, Gredos, 2000.

Herrera Ibáñez, Alejandro, "La noción de existencia en la ontología de Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, mayo, 1986, pp. 13-22.

Hight, Marc A., *The Correspondence of George Berkeley*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Hill, B. y H. Lagerlund, *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012.

Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*. Trad. de L. Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1985. 2 tt.

Hobbes, Thomas, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*. Ed. de Jean Jacquot y H. W. Jones. París, Vrin / cnrs, 1973.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. de M. Sánchez Sarto. México, fce, 2004.

Hobbes, Thomas, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1688*. Ed. y trad. de E. Curley. Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1994.

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 1999.

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*. Introd., trad. y notas de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 2000.

Hoffman, J. y G. S. Rosenkranz, *Substance Among Other Categories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

HOFFMAN, J. y G. S. Rosenkranz, *Substance: Its Nature and Existence*. Nueva York, Routledge, 1997.

HÖLSCHER, Ludger, *The Reality of the Mind: St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. Routledge, 1989.

HUBBELING, H. G., *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona, Herder, 1981.

HUBERT, Christiane, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*. París-Sorbonne, GRS, 5, 1994.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. de David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 2000.

HUME, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. de L. A. Selby-Bigge. 3a. ed. revisada por P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975.

HUME, David, *The Letters of David Hume*. Ed. de J. Y. T. Greig. Oxford, Clarendon Press, 1932. 2 vols.

HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977.

HUNTER, M. y D. Wootton, eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

HUNTER, Michael, ed., *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

HURTADO, Guillermo, "Entes y modos en las *Disputationes Metaphysicae*", en Guillermo Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*. México, Los Libros de Homero, 2009, pp. 23-36.

HUTCHISON, Keith, "Dormitive virtues, scholastic qualities, and the new philosophies", en *History of Science*, vol. 29, núm. 85, 1991, pp. 245-278.

HUTTON, Sarah, *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

INGEGNO, Alfonso, *Cosmologia e filosofia nel penesiro di Giordano Bruno*. Florencia, La Nuova Italia, 1978.

ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

JACOBI, Friederich Heinrich, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

JACQUOT, Jean y Harold Whitmore Jones, dirs., *Critique du* De Mundo *de Thomas White*. París, Vrin / CNRS, 1973.

JAEGER, Werner, *Aristotelis Metaphysica*. Oxford, Oxford University Press, 1973.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 2010.

JOHNSTON, D., *The Rhetoric of Leviathan*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

JOLLEY, N., ed., *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

JOLLEY, N., *Leibniz. Routledge Philosophers*. Nueva York, Routledge, 2005.

JOLLEY, N., *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford, Clarendon Press, 1990.

JUDSON, Lindsay, ed., *Aristotle's Physics: a collection of essays*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

KAHN, C. H., *Anaximander and the origins of the greek cosmology*. Indianapolis, Hackett, 1994. [C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of the greek cosmology*. Nueva York, Columbia University Press, 1960.]

KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 2008.

KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza. La política de las pasiones*. Barcelona, Gedisa, 1990.

KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

KANT, Immanuel, *Correspondence*. Ed. de A. Zweig. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel, *Königlichen Preußischen* (después Deutschen) Akademie der Wissenschaften, ed., *Kants gesammelte Schriften*, Georg Reimer (después Walter De Gruyter), Berlín, 1900-.

KANT, Immanuel, P. Guyer y A. Wood, eds., *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992-.

KINGSTON, F. T., *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*. Lewiston, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1992.

KIRK, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos I*. 2a. ed. Madrid, Gredos, 2001.

KNOX, Dilwyn, "Transcendence and Immanence in Bruno's De la causa, principio et uno, dialogue II", en *Bruniana & Campanelliana*, XIX, 2013, pp. 463-482.

Kolakowski, Lezek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo* xvii. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1982.

Kolesnik-Antoine, Delphine, *Descartes. Une politique des passions*. París, puf, 2011.

Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de C. Solís Santos. México, Siglo XXI, 1992.

Kristeller, Paul Oskar, *Il pensiero filosófico de Marsilio Ficino*. Florencia, G. C. Sansoni Editore, 1953.

Lamy, François, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza*. París, Jean de Nulley, 1696.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discurso de metafísica*. Madrid, Alianza, 1986.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*. Trad. de E. de Olazo, R. Torreti y T. E. Zwanck. Madrid, A. Machado Libros, 2003.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología*. Trad. de V. Naughton. Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. de J. Echeverría Ezponda. Madrid, Alianza, 1992.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Obra completa*. Granada, Comares, 2010. 19 vols.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays*. Ed. y trad. de R. Ariew y D. Garber. Indianapolis, Hackett, 1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Vorausedition zur Reihe VI-philosophische Schriften-in der Ausgabe der Akademie [der Wissenschaften] der* ddr [Berlín]. Munster, Leibniz-Forschungssteller der Universitat Munster, 1982-1991. 10 vols.

Lennon, Thomas, *The Battle of Gods and Giants*. Nueva Jersey, Princeton University, 1993.

Lenoble, Robert, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.

Leocata, Francisco, “San Agustín y la modernidad”, en *Persona y Cultura*, núm. 6, año 6. Arequipa, Perú, Universidad Católica San Pablo, 2008, pp. 76-93.

Leonen, H., “Was Anaximander an Evolutionist?”, en *Mnemosyne*, 4, 7(3), 1954, pp. 280-282.

Lewis, R., *Language, mind and nature: artificial languages in England from Bacon to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Liddell & Scott, *A Greek-English lexicón*. Ed. Barber. Oxford at the Clarendon Press, Londres, 1968.

Lindberg, D. y R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1979.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding en British Empirical Philosophers*. Nueva York, A Clarion Book, 1968.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pról. de José A. Robles y Carmen Silva. Trad. de Edmundo O'Gorman. México, FCE, 1999.

Locke, John, *Some Thoughts concerning Education*. Ed. de J. W. Yolton y J. S. Yolton. Oxford, Oxford University Press, 1989.

Loeb, L., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1981.

López Sastre, G., coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

Loux, Michael, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics* Z *and H*. Nueva York, Cornell University Press, 1991.

Lowe, E. J., *Locke on Human Understanding*. Londres / Nueva York, Routledge, 1995.

Lowith, K., *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2007.

Mackie, John L., *Problemas en torno a Locke*. Trad. de Adriana Sandoval. México, UNAM, IIF, 1988.

Macherey, Pierre, *Introduction a l'Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*. París, PUF, 1998.

Madanes, Leiser, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

Mahan, A., *A Critical History of Philosophy*. Nueva York, Phillips & Hunt, 1883.

Malcolm, N., *Aspects of Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 2002.

Margot, J. P., *Estudios cartesianos*. México, unam, 2003.

Marion, J.-L., *Questions cartésiennes*, vol. 2. París, puf, 1996.

Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. París, puf, 1991.

Marrama, Oberto, "Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology", en *Science et esprit*, vol. 68, núm. 1, 2016.

Martínez, J. A., *Hume (1711-1776)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*. Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

Mates, B., *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1986.

Matheron, A., *Individu et Communauté chez Spinoza*. París, Minuit, 1988.

Matteoli, Marco y Rita Sturlese, "Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

McCann, Edwin, "Locke's philosophy of body", en Vere Chapell, ed., *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto, University of Toronto Press, 1976.

Menake, G., *Three Traditions of Greek Political Thought: Plato in Dialogue*. Lanham, University Press of America, 2004.

Meroi, Fabrizio, *Cabala parva: la filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

Mersenne, Marin, *Correspondance*, vol. xi. Ed. de Cornélis de Waard. París, Editions du Centre Natinal de la Recherche Scientifique, 1970.

Mersenne, Marin, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. Bad Cannstatt, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1969. [Facsímil Neudruck der Ausgabe, París, 1625.]

Mersenne, Marin, *La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. Ed. y notas de Dominique Descotes. París, Champion, 2003. (Sources Classiques, 49)

Mersenne, Marin, *L'Impiété des Déistes II, Avec un poëme du Deiste de point en point. Ensemble la refutation des Dialogues de Iordan Brun, dans lequel il a voulu establir une infinité des mondes, est l'ame universelle de l'Univers. Avec plusieurs difficultez Mathematiques qui sont expliquées dans cette Œvre. Seconde partie*. París, Pierre Bilaine, 1624.

Mersenne, Marin, *L'Optique et la Catoptrique*. París, F. Langois, 1651.

Mersenne, Marin, *Traité de l'harmonie universal. Ou est contenu la Musique theorique & Pratique des Ancienes & Modernes, avec les causes des ses effets. Enrichie de Raisons prises de la philosophie, et des Mathematiques*. París, Guillaume Baudrie, 1627.

Misrahi, Robert, *Spinoza*. Trad. de Francisco López Castro. Madrid, Edaf, 1975.

Mondolfo, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antiguedad clásica*. Buenos Aires, Imán, 1952.

Monroy Nasr, Zuraya, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, Facultad de Psicología, DGAPA, 2006.

Montaigne, Michel de, *Ensayos*. Trad. de D. Picazo y A. Montojo. Madrid, Cátedra, 1998. 3 vols.

Moravcsik, Julius, "What makes reality intelligible?", en Lindsay Judson, ed., *Aristotle's Physics: a collection of essays*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 31-47.

Mosterin, J. y R. Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza, 2002.

Moureau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*. París, PUF, 2003.

Muehlmann, Robert G., "The Substance of Berkeley's Philosophy", en Robert G. Muehlmann, comp., *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1995, pp. 89-105.

Murillo, I., *Leibniz (1646-1716)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

Naddaf, G., *The Greek Concept of Nature*. Nueva York, State University of New York Press, 2005.

Nadler, Steven, *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.

Natali, Carlo, "La noción de causa final en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 39-57.

Nathan, Elia, "En torno al concepto de sustancia en Locke", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. XXIV, núm. 24, 1978, pp. 80-97.

Negri, Antonio, *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid, Akal, 2008: (11966).

Negri, Antoni, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de G. de Pablo. Barcelona, Anthropos / UAM-Iztapalapa, 1993.

Negri, Antonio, *Multitud*. Barcelona, Debate, 2004.

Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. de A. Escohotado. Madrid, Tecnos, 1987.

Nols, Carmen, *Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Tubinga, Mohr Siebeck, 2011.

Norton, Eduard F., ed., *Cambridge companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Olaso, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. 6: *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Vol. 21: *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid, Trotta, 1994.

Opsomer, Jan, "The integration of Aristotelian physics in a Neoplatonic context", en *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden, Brill, 2009.

Orieux, J., *Voltaire ou la royauté de l'esprit*. París, Flammarion, 1977.

Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

Ovidio, *Metamorfosis*. Madrid, Gredos, 1995.

Pacho, Julián, *Los nombres de la razón*. Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1997.

Paganini, G., "'Passionate Thought': Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín, De Gruyter, 2012, pp. 227-256.

Paganini, G., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Kluwer, 2003.

Pannemberg, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca, Sígueme, 1976.

Parkinson, G. H. R., ed., *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. Londres / Nueva York, Routledge, 1993. (Serie: Routledge History of Philosophy, iv)

Parkinson, G. H. R., *Spinoza*. Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

Pascal, Blais, *Obras: pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. Trad. de C. R. de Dampierre. Madrid, Alfaguara, 1981.

Pavesi, Pablo, *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Penner, Sydney, "'The Pope and Prince of all the Metaphysicians': Some recent Works on Suárez", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, 2, 2013, pp. 393-403.

Peña Echeverría, Javier, *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

Pereira, José, *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Wisconsin, Marquette University Press, 2007.

Pitcher, G., *Berkeley*. Trad. de J. A. Robles. México, fce, 1983.

Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo* y *Critias*. Trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1996.

Platón, *Diálogos: Leyes (VII-XII)*. Trad. de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

Platón, *Diálogos VI*. Madrid, Gredos, 1997.

Popkin, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, fce, 1983.

Popkin, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

Popper, K. R., *El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona, Paidós, 1999.

Principe, Lawrence, *The Aspiring Adept*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

Proclo, *Elementos de teología*. Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Quintanilla, I., *Berkeley (1685-1753)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Rábade, Sergio, *Spinoza. Razón y felicidad*. Madrid, Cincel, 1987.

Rábade, Sergio, *Suárez (1548-1617)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Ramos-Alarcón, Luis, "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia*, núm. 75, vol. lx, noviembre, 2015.

Ramos-Alarcón, Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008. [Tesis Doctoral.]

Ramos-Alarcón, Luis, "Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

Ramos-Alarcón, Luis, "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coord., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*. México, unam, fes-Acatlán / Torres Asociados, 2013.

Ramos-Alarcón, Luis, "*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt:* potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*. México, unam, fes-Acatlán, 2007.

Ramos-Alarcón, Luis, "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en L. Benítez, y J. A. Robles, eds., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. México, unam, dep, ffl, 1999, pp. 123-135.

Rescher, N., *Leibniz's Metaphysics of Nature*. Dordrecht, Reidel, 1981.

Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1967.

Robles, J. A. y L. Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*. México, unam, 2004.

Robles, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*. México, unam, iif, 1990.

Robles, José Antonio, "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. I", en *Dianoia*, vol. 30, núm. 30, 1984, pp. 67-87.

Robles, José Antonio, "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. II", en *Contextos*, vol. iv, núm. 7, 1986, pp. 43-54.

Robles, José Antonio, *Mente-cuerpo*. México, unam, iif, 1993.

Rochot, Bernard, "Gassendi et les mathématiques", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 10, núm. 1, 1957, pp. 69-78.

Rochot, Bernard, "Une discussion théoretique au temps de Mersenne: Le problème de Poysson (1635-1636)", en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 2, núm. 1, 1948, pp. 80-89.

Rombach, Heinrich, *El presente de la filosofía*. Barcelona, Herder, 2007.

Rorty, Amélie, "Descartes on thinking with the body", en J. Cottingham, ed., *Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Rorty, Amélie, "The Functional Logic of Cartesian Passions", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds*. Berlín, De Gruyter, 2012.

Ross, Alberto, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona, Eunsa, 2007.

Ross, David, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Oxford, Oxford University Press, 1964.

Ross, David, *Aristotle*. Nueva York, Routledge, 1995.

Ross, David, *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 1924.

Ross, David, *Aristotle's Physics*. Oxford, Oxford University Press, 1936.

Ross, G. M., *Leibniz*. Oxford, Oxford University Press, 1984.

Rousset, Bernard, *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut*. París, Vrin, 1968.

Rousset, Bernard, "Las implicaciones de la identidad spinozista del ser y la potencia", en *Spinoza: potencia y ontología*. París, Kimé, 1994.

Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, núm. 2, 1986, pp. 223-247.

Rovira, R., *Léxico fundamental de metafísica de Leibniz*. Madrid, Trotta, 2006.

Runes, D. D., *Diccionario de filosofía*. Trad. de A. Doménec *et al*. México, Grijalbo, 1980.

Rutherford, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Saffrey, H. D. y L. G. Westernik, "Introduction" a Proclus, *Theologie Platonicienne*. París, Les Belles Letres, 1968.

Safranski, R., *Heidegger y el comenzar*. Pensamiento, Madrid, 2006.

Salas, J. de y F. Martín, comps., *David Hume. Perspectivas sobre su obra*. Madrid, Universidad Complutense, 1998.

Salas, J., *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid, Tecnos, 1994.

Salazar Carrión, L., *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México, uam-Azcapotzalco, 1997.

Sanz, V., *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

Sarasohn, Lisa T., *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*. Nueva York, Cornell University, 1996.

Sargent, Rose-Mary, *The Diffident Naturalist*. Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1995.

Scharfstein, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Trad. de A. Brotons. Madrid, Cátedra, 1996.

SCHMITT, Ch. y Quentin Skinner, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Nueva York / Londres, Cambridge University Press, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de P. López de Santa María. Madrid, Trotta, 2003-2004. 2 vols.

SCRIBANO, Emanuela, "Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes vía Vanini, Mersenne et Petit", en *Rivista di storia della filosofía*, vol. 62-4. Milán, Franco Angeli, 2007, pp. 677-698.

SELIGMAN, P., *The apeiron of Anaximander: a study in the origin and function of metaphysical ideas*. Londres, Oxford University Press, 1974.

SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*. Barcelona, Anagrama, 2011.

SHAPIN, Steven y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

SHEETS-JOHNSTONE, Maxine, "Emotion and movement. A beginning empirical-phenomenological analysis of their relationship", en *The Corporeal Turn: an Interdisciplinary Reader*. Exeter, Reino Unido, Imprint Academic, 2009.

SHIELDS, Christopher, *Aristotle*. Nueva York, Routledge, 2007.

SHIELDS, Christopher y Daniel Schwartz, "Francisco Suárez", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. de Edward N. Zalta. 2014, otoño, forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/suarez/>.

SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum Libros Comentaría*. Berlín, Reimer, 1882. 2 vols.

SIMPLICIO, *On Aristotle Physics 2*. Trad. y notas de D. B. Fleet. Londres, Duckworth, 1997.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1993. 2 vols.

SORELL, T., *Hobbes*. Londres / Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

SPINOZA, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

SPINOZA, Benedictus de, *Collected Works*, vol. 1. Ed. y trad. de E. M. Curley. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985.

SPINOZA, Benedictus de, *Correspondencia*. Introd., trad. y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

Spinoza, Benedictus de, *Ética*. México, fce, 1958.

Spinoza, Benedictus de, *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1987.

Spinoza, Benedictus de, *La reforma del entendimiento*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Spinoza, Benedictus de, *Œuvres III*, *Tractatus Theologicus-Politicus*. *Traité Théologico-Politique*. Texto de F. Akkerman. Introd., trad. y notas de J. Lagrée y P.-F. Moreau. París, puf, 1999.

Spinoza, Benedictus de, *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972. 4 vols.

Spinoza, Benedictus de, *Pensamientos metafísicos*. París, Garnier / Flammarion, 1965.

Spinoza, Benedictus de, *The Ethics and Other Works*. Trad. de Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1994.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2004.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado teológico-político*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1990.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado teológico-político*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.

Stepanenko, Pedro, "La concepción berkeleyana del yo", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, mayo, 1986, pp. 45-54.

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*. México, fce, 2011.

Stroud, B., *Hume*. Trad. de A. Zirión. México, unam, iif, 1995.

Studia Spinozana, V. 15, 1999. Würzburg, Spinoza and Dutch Cartesianism, 2006.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, vol. ii. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1960.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas,* vol. v. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1963.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas,* vol. vii. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1966.

Sylvain, Zac, *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, puf, 1977.

Tatián, Diego, *La cautela del salvaje*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*. México, Paidós, 2006.

Tipton, I. C., *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*. México, fce, 1983.

Tirinnanzi, Nicoletta, "Eroi e demoni tra Ficino e Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

Toledo Marín, Leonel y Samuel Herrera Balboa, "El escepticismo radical de Pierre Gassendi contra la filosofía natural de los aristotélicos", en *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofía*, vol. 37, núm. 1. Marília, unesp, enero-abril, 2014, pp. 187-200.

Tomás de Aquino, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis*. Turín, Meriet, 1950.

Tomás de Aquino, "Summa contra gentiles", en *Opera Omnia*. París, 1876.

Tricaud, F., "Le vocabulaire de la passion", en Yves Charles Zarka, dir., *Hobbes et son vocabulaire*, 1992, pp. 139-154.

Vargas, Jorge Alfonso, "La metafísica oculta de Hobbes. Una contribución al estudio del pensamiento moderno", en *Límite*, núm. 9, Universidad de Tarapacá, Chile, 2002, pp. 48-71. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83600903> (4/5/2015).

Vasallo, Ángel, "El '*cogito*' en san Agustín y Descartes", 1954, consultado en marzo de 2014 en <http://www.angelvassallo.com.ar/Libros/Retablo/RF3.html?libro=RF&secc=3#ap6>.

Velázquez Zaragoza, Alejandra, "El estatuto de las verdades inmutables en las meditaciones cartesianas: ¿un platonismo redivivo?", en *El Hombre y la M*áquina, núm. 35, 2010, pp. 182-191.

Velázquez Zaragoza, Alejandra, "La representación desustancializada: lenguaje y gramática en Marin Mersenne (1588-1648)", en German Casetta y Andoni Ibarra, comps., *Representación en Ciencia y Arte*, vol. 4. Córdoba, Argentina, Brujas, 2013, pp. 71-79.

Velázquez Zaragoza, Alejandra, "Marin Mersenne y la alquimia. La visión moderna de un saber neoplatónico", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez Zaragoza, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo. De su simiente griega a la Ilustración*. unam / Torres Asociados, 2013, pp. 337-351.

VITALE, Enrico, "Saggio Introduttivo", en *Teologia Platonica*. Milán, Bompiani, 2011.

VOLPHILAC, Aude, "'Lire selon son esprit'. Le lecteur cartésien selon A. Baillet", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon, ENS, 2013.

WARDY, Robert, *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*. Cambridge / Nueva York / Port Chester / Melbourne / Sydney, Cambridge University Press, 1990.

WATSON, R., *Descartes: el filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003.

WEDIN, M., *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics Zeta*. Nueva York, Oxford University Press, 2000.

WIENPAHL, Paul, *Por un Spinoza radical*. México, FCE, 1990.

WIGGINS, D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford, Blackwell, 1967.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance*. Oxford, Blackwell, 1980.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

WIGGINS, D., "Sortal concepts: a reply to Xu", en *Mind and Language*, 12, 1997, pp. 413-421.

WIGGINS, D., "Substance", en A. C. Grayling, ed., *Philosophy 1: a Guide Through the Subject*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 214-249.

WILSON, C., *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

WILSON, Margaret D., *Descartes*. Trad. de J. A. Robles. México, UNAM, IIF, 1990. [Inglés: *Descartes*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.]

WILSON, Margaret D., *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

WILLIAMS, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de L. Benítez. México, UNAM, 1995. [Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmonsworth, Penguin, 1978.]

WILLIAMS, J. A., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.

WITT, C., *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1989.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*. México, Siglo XXI, 1986.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Wolin, S., *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*. Madrid, Foro Interno, 2005.

Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*. Londres / Nueva York, Routledge, 1994.

Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*. Londres, Routledge, 1993.

Woolhouse, R. S., ed., *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford, Oxford University Press, 1981.

Woolhouse, R. S., *G. W. Leibniz: Critical Assessments*. Londres, Routledge, 1994. 4 vols.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. de M. Cohen. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.

Zarka, Y. Ch. y J. Bernhardt, *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*. París, Vrin, 1992.

Zarka, Yves Charles, dir., *Hobbes et son vocabulaire*. París, Vrin, 1992.

Índice de autores*

* Los paréntesis indican el número de página en que el autor es mencionado en nota a pie.

Índice de conceptos*

* Los paréntesis indican el número de página en que el autor es mencionado en nota a pie.

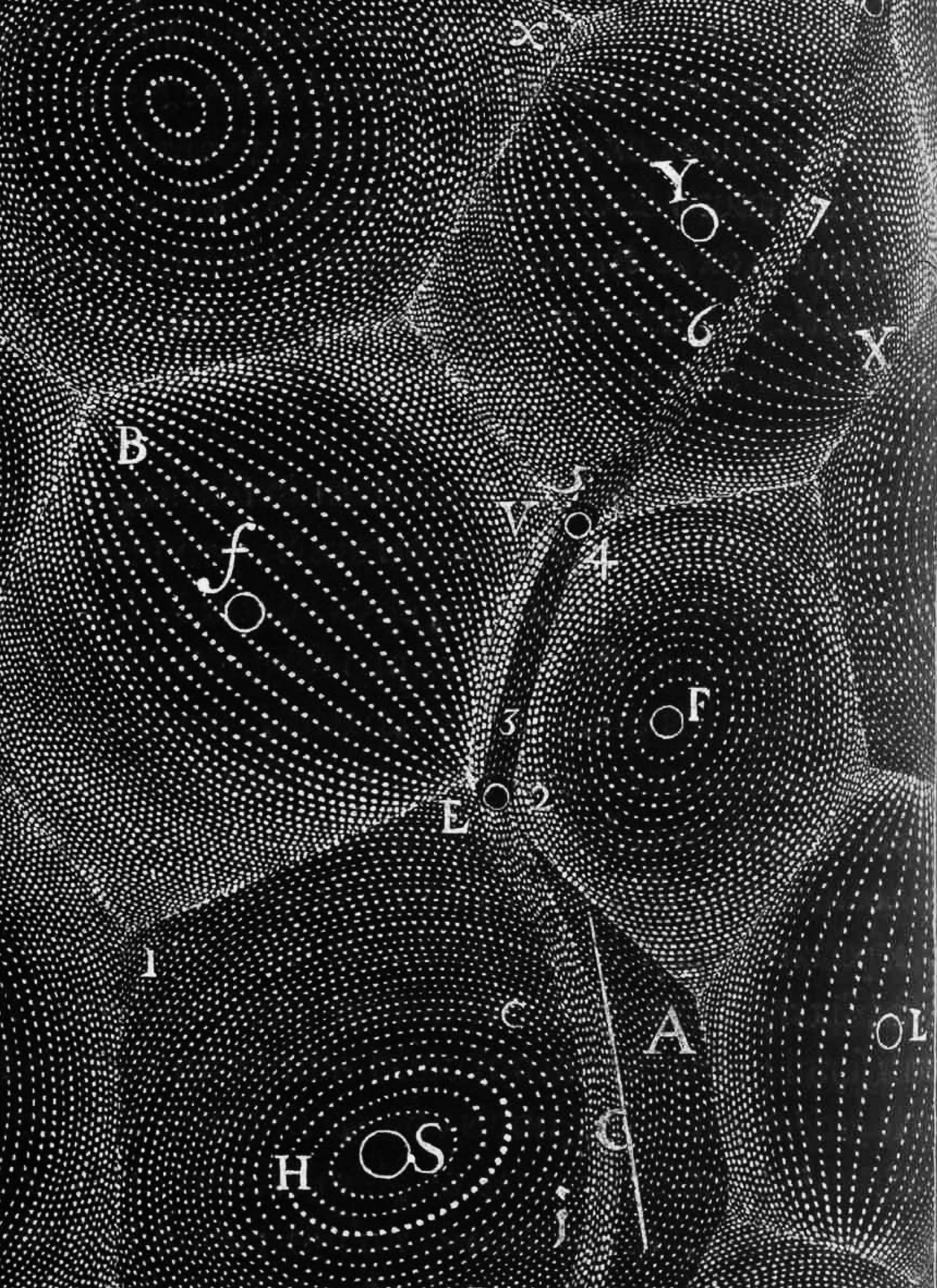
Índice

v. Apéndices

El concepto de sustancia de Ficino a Descartes fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de editar y de producir en versión electrónica en noviembre de 2018 en Editora Seiyu de México, S. A. de C. V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la serie @Schola, así como salida a impresión por demanda. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor y, en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. Se utilizó en la composición, elaborada por Edgar Gómez Muñoz, la familia tipográfica completa Minion Pro en diferentes puntajes y adaptaciones. El diseño de la cubierta fue elaborado por el Departamento de Diseño de Editora Seiyu de México. La creación conceptual de la serie @Schola es de la Coordinación de Publicaciones. El cuidado de la presente edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.

Se agradece al equipo editorial de la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras su participación en el diseño y el desarrollo editorial de la serie @Schola, especialmente a Edgar Gómez Muñoz, Juan Carlos Hernández Vera, Mauricio López Valdés y Óscar Ramírez Martínez.

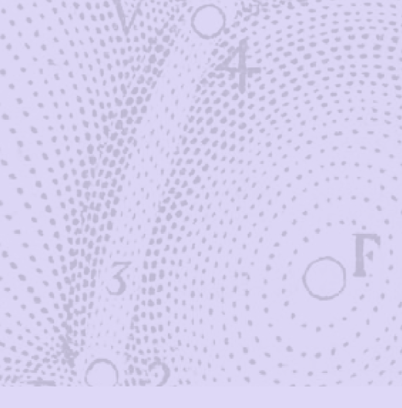

A
B
C



x
Y
7
6
X
B
5
V
4
f
F
3
E
2
I
C
A
L
S
H

Imagen en portada: René Descartes (1596-1650), "Representación gráfica de los flujos celestes" y "Representación gráfica de la reducción de la materia hasta lo elemental", ilustraciones del libro *Principia Philosophiæ*, publicado en el año 1644, en Ámsterdam.





Frente a tradicionales historias de la filosofía que consideran inconmensurables las discusiones entre distintos sistemas filosóficos, este libro propone el concepto de sustancia como puente para entablar un diálogo entre los filósofos modernos que discuten la existencia o inexistencia de un soporte o fundamento de la realidad, sea material o pensante. A partir de tres estudios dedicados al origen del concepto en Aristóteles, el lector encontrará las respuestas que dieron Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Francisco Suárez, René Descartes, Thomas Hobbes, Marin Mersenne, Pierre Gassendi y Arthur Schopenhauer. Asimismo, el lector encontrará índices de autores y de conceptos, así como bibliografía especializada.







